عالم المعرفة



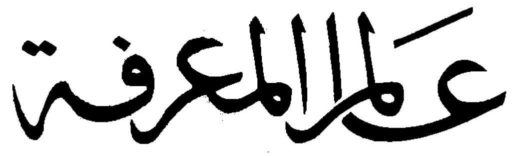
349
مارس
2008

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الثقافة

التفسير الأنثروبولوجي

تأليف: آدم كوبر
ترجمة: تراجي فتحي
مراجعة: د. ليلى الموسوي



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

349

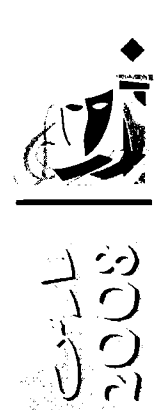
الثقافة

التفسير الأنثروبولوجي

تأليف: آدم كوبر

ترجمة: تراجي فتحي

مراجعة: د. ليلى الموسوي



العنوان الأصلي للكتاب

CULTURE

The Anthropolgist's Account

by

Adam Kuper

Harvard University Press , USA 2000.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

صفر ١٤٢٩ ـ مارس ٢٠٠٨

الجزء الأول

علم الأنساب

1

الثقافة والحضارة

المفكرون الفرنسيون والألمان والإنجليز (١٩٣٠ - ١٩٥٨)

«إن لفظة حضارة قد ولدت في الوقت المناسب»
لوسيان فيفر[١]

ذهب المؤرخ لوسيان فيفر Lucien Febore إلى أنه «لكي نعيد بناء تاريخ اللفظة الفرنسية civilisation [حضارة]، سيكون من الضروري إعادة تركيب مراحل أعمق الثورات تأثيرا، والتي مرت خلالها الروح الفرنسية منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا»[٢]، وكان هذا هو الموضوع الذي اختاره لمحاضرته في ندوة عقدت خلال نهاية الأسبوع، والتي ألقاها في العام ١٩٢٩ تحت عنوان Civilisation: Le mot et l'idee (الحضارة: اللفظة والفكرة)، وتجب ملاحظة أنه لا يعني الحضارة ذاتها. وكان ذلك هو موضوع العصر حينها. فمع تجمع غيوم العاصفة فوق سماء أوروبا للمرة الثانية خلال جيل واحد، حفز ذلك المفكرين على إعادة النظر مجددا في معنى الثقافة والحضارة، وعلاقتهما بمصائر الأمم. وقد انجذب

عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس Norbert Elias إلى تلك المسائل في الوقت نفسه، وأشار إلى أنه على الرغم من أن نظريات الثقافة والحضارة عرفت (بالألفاظ نفسها) منذ منتصف القرن الثامن عشر، فإنهما لم تصبحا موضع اهتمام عام إلا في لحظات تاريخية بعينها، عندما «يجد أمر في الوضع الراهن للمجتمع تعبيرا عنه ببلورة الماضي وتجسيده في الكلمات».

وكان فيفر (١٨٧٨ - ١٩٥٦) قد درس في مدرسة نورمال العليا École normale supérieure، حيث تخصص في التاريخ والجغرافيا. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى أمضى خدمته العسكرية في وحدة للمدافع الرشاشة، وعندما حل السلام قبل بوظيفة في جامعة شتراسبورغ Strasbourg، التي أعيد تأسيسها كجامعة فرنسية في العام ١٩١٩ عندما عادت منطقة الإلزاس إلى فرنسا. ومن بين بعض ألمع علماء الاجتماع والتاريخ الشباب من الجيل التالي الذين استقطبتهم الجامعة، كان هناك موريس آلبيفاكس [٣]، وشارل بلوندل Charles Blondel، وجورج ليفبري [٤]، وبالإضافة إلى لوسيان فيفر ذاته، كان هناك المؤرخ مارك بلوك [٥]، الذي بدأ معه رحلة تعاون طويلة غيّرت علم كتابة التاريخ الفرنسي. ففي العام ١٩٢٩ أسسا دورية الحوليات Annales، التي أصبحت منتدى لمدرسة من المؤرخين شديدَ الارتباط بالعلوم الاجتماعية. وأعيد إدراج الموضوعات الثقافية والسيكولوجية والاجتماعية في علم كتابة التاريخ الذي هيمنت عليه طويلا الدراسات السياسية والديبلوماسية والحرب، وتم إحياء التاريخ الفكري.

وفي افتتاحه لندوة عن «الحضارة»، بدأ فيفر بالحديث عن رسالة قدمت أخيرا في السوربون عن «حضارة» شعب توبي جواراني [٦] في أمريكا الجنوبية، مشيرا إلى أن الجيل الأسبق كان سيعتبره بربريا. وقال «لكن منذ فترة طويلة غدا مفهوم حضارة الشعوب غير المتحضرة شائعا» [٧]، (وأضاف تعليقه الشائك بأنه يمكن للمرء أن يتخيل عالم آثار «يتعامل بهدوء مع حضارة الهون [٨] الذين نظرنا إليهم من قبل على أنهم محاقي الحضارة»). غير أن الفرنسيين بينما هم الآن على استعداد أكثر لتقبل فكرة أن شعب توبي جواراني، وحتى شعب الهون لديهم حضارة، مازالوا يميلون إلى الاعتقاد أن هناك تدرجا في الحضارة. ومن الواضح أن اللفظة قد تطورت بحيث تشير إلى مفهومين مختلفين تماما. وقد صنّف فيفر أحد هذين المفهومين على أنه

الاستخدام الإثنوغرافي، الذي يشير إلى مجموعة من السمات التي قد تسجل عند دراسة الحياة الجمعية لمجموعة من البشر، مجموعة تحتضن الجوانب المادية، والفكرية، والأخلاقية، والسياسية للحياة الاجتماعية. ولا ينطوي هذا الاستخدام على أي حكم على القيمة. وفي المعني الثاني، تعني الكلمة ضمنيا حضارتنا نحن، المُقيَّمَة على درجة عالية، والتي يتمتع بعض الأفراد بالانتماء إليها. كيف يتأتى للغة عُرف عنها الوضوح والمنطقية أن تصل إلى استخدامين متناقضين لكلمة واحدة كهذه؟

لم يتمكن فيفر من العثور على مصدر استخدم لفظة civilisation [حضارة] بأي من المعنيين الحديثين قبيل العام ١٧٦٦، وفي ما سبق ذلك كانت لفظة civilisation [حضارة] تستخدم فقط بوصفها مصطلحا تقنيا قانونيا يشير إلى تحويل المحاكمة الجنائية لمجرم إلى قضية مدنية. ومع ذلك، فإن ألفاظا مثل civilité [متحضر]، و politesse [مهذب]، و polic (بمعنى إطاعة القانون) تعود إلى القرن السادس عشر. وعلى مدى القرن السابع عشر، شاع استخدام لفظة savage [وحشي] و barbarian [بربري] بالنسبة إلى الناس الأكثر تحضرا - في اللغة الفرنسية لوصف أولئك الذين يفتقرون إلى «التحضر، والكياسة، وأخيرا الحكمة الإدارية». ومع مرور الوقت حلت لفظة civilisé [متحضر] محل لفظة policé [مطيع للقانون]، ولكن مع حلول القرن الثامن عشر، يقترح فيفر أنه كانت هناك حاجة إلى مصطلح مستقل جديد لوصف مفهوم جديد. وفي السبعينيات من القرن الثامن عشر تمكنت اللفظة الجديدة المولودة في أوانها، «من الفوز بأوراق اعتمادها»، وفي العام ١٧٩٨ اقتحمت أبواب قاموس الأكاديمية الفرنسية.

لقد كان هذا عصر نشاط علمي عظيم في كل المجالات، جرأة في طرح النظريات. وحفّزت الأبحاث واسعة المدى عن الثقافات الغريبة والماضي السحيق المنصبة في الموسوعة الفرنسية [٩] Encyclopédie المزيد من التفكير في النسق العام للتاريخ. وفي بادئ الأمر عززت أدبيات الاستكشافات المتزايدة الاعتقاد بتفوق الحضارة. وبدأ المفكرون الفرنسيون في وضع الخطوط العامة للتاريخ الكوني الذي تمر فيه الوحشية إلى البربرية، والبربرية إلى الحضارة. ويقلد هذا النموذج للتطور الثقافي تمثيل لامارك للعلاقات بين الأنواع في كتابه عن تسلسل الكائنات الحية. لكن سرعان ما

بدأ يُشكِّك في تاريخ التقدم المنتصر هذا. فلم تضمحل فقط مستويات الحضارة تدريجيا، بل حتى حالات الحضارة. وانقسمت إمبراطورية «الحضارة» العتيدة إلى قطاعات مستقلة. ثم اعتُرف بأن الأساليب المتمايزة للتحضر تطورت في أصقاع مختلفة من العالم. وفقا لفيفر قُدِّمت لأول مرة صيغة الجمع «حضارات» في العام ١٨١٩ .

وأرَّخ فيفر إحياء مفهوم الحضارة في فترة نصف القرن الممتدة من العام ١٧٨٠ إلى العام ١٨٣٠، مشيرا إلى أنه يمثل قمة مجهود طويل وصبور من التوثيق والبحث المنطقي. وكان هناك تحول متزامن في مجال علم الأحياء وعلم التاريخ والإثنوغرافيا وعلم اللغة من العالمية التي سادت في القرن الثامن عشر إلى منظور أكثر نسبية. كذلك تعرضت نظرية لامارك أيضا إلى وابل من نيران الانتقاد. فقد أصر كوفييه [١٠] على أنه ليست هناك سلسلة ضخمة واحدة للكائنات الحية، ولكن عدة سلاسل منفصلة. وقد عكست هذه التغيرات في التفكير العلمي تحولا أكثر عمومية في المزاج الفكري، إذ كان تفاؤل المرحلة الثورية آخذا في التضاؤل. وقد تعلم الناجون من مرحلة الثورة شيئا جديدا: وهو أن الحضارة قد تضمحل. (ويشير فيفر إلى أنهم لم يتعلموا ذلك ببساطة من الكتب). وتناقص الإيمان بفلسفة التدرج وكمال الإنسانية. وتجدد التعاطف مع تشاؤم روسو وقلقه من شرور الحضارة.

ومع عودة الملكية، عاد الإيمان المتفائل بالحضارة التقدمية وبقوة دافعة جديدة. فبشّر بها جيزو [١١] بقوة في أفكاره المنشورة في كتابيه «الحضارة في أوروبا» De la civilsation en Europe في العام ١٨٢٨، و«الحضارة في فرنسا» De la civilsation en France في العام ١٨٢٩، ويستشهد فيفر بتعبير جيزو الصريح عن إيمانه إذ يقول: «تبدو لي فكرة التقدم والتطور كفكرة أساس تتضمنها لفظة الحضارة». ويمكن قياس التقدم على كل من مستوى المجتمع، وأيضا على مستوى الفكر، وإن لم يكونا ـ بالضرورة ـ متوازيين. فقد عرفت إنجلترا ـ كما يرى جيزوت ـ تقدما اجتماعيا لم يسايره التطور الفكري، وفي ألمانيا لم يضاه التطورُ الاجتماعي التطورَ الروحي، ولكن في فرنسا وحدها تقدم الجانبان معا يدا بيد.

ولاحظ فيفر أن خطا مختلفا في التفكير قد تطور في ألمانيا. ففي بادئ الأمر، كان المفهوم الألماني للثقافة مشابها جدا للفكرة الفرنسية عن الحضارة، ولكن مع مرور الوقت حدث تمييز بين الزخرف الخارجي للحضارة والواقع الروحي الداخلي للثقافة. فعلى سبيل المثال، اقترح ألكسندر فون هامبولت [١٢] أنه قد يكون للقبيلة الوحشية حضارة، بمعنى النظام السياسي، من دون مستوى عال من «الثقافة الروحية»، والعكس صحيح طبعا. ومع ذلك، شكل كلا التراثين الفكريين مشكلة فلسفية مشابهة. هل يتفق التقدير النسبي للفروق بين الثقافات مع «المفهوم القديم عن الحضارة الإنسانية العامة»؟ وبقي هذا السؤال معلقا في الهواء من دون إجابة.

وفي بحث مكمل [١٣]، ألقاه في الندوة ذاتها تحت عنوان «الحضارة: عناصر وأشكال» [١٤]، حدد عالم الاجتماع مارسيل موس [١٥] مفهوم الحضارة الذي طرحه بالاشتراك مع إميل دوركايم [١٦] على مدى سنوات عدة في دورية الحوليات الاجتماعية L’Année Sociologique. واستعرض بإيجاز ما أسماه الاستخدام السوقي، في تعبيرات مثل الحضارة الفرنسية، أوالحضارة البوذية أوالحضارة الإسلامية. الموضوع في هذه الأمثلة هو أنماط تفكير محددة، حالات ذهنية معينة، والتي يفضل أن يطلق عليها ذهنيات mentalité. ويجب عدم حصر الحضارة لتعني فقط الفنون، أو معادلتها بالمصطلح الألماني Kultur الذي يعني الثقافة. فكلاهما يعد تفسيرا شعبيا ليس ذا قيمة علمية.

ومن وجهة نظر عالم الاجتماع، فإن الحضارة هي في المقام الأول جمعية ومُميِّزة. ولكنها ليست معادلة لما يطلق عليه دوركايم «الوعي الجمعي» للمجتمع لأنها ليست مقصورة على شعب بعينه. وعلاوة على ذلك، وعلى النقيض من التراث الثقافي المحلي الخالص، تتسم الحضارة بالمنطقية والعمومية، وهي قبل أي شيء تتسم بالتقدمية. ولهذا السبب تنتشر بشكل لا يمكن مقاومته عبر العالم كله. ومع الانتشار الدولي للعلم والتقنيات الحديثة مثل صناعة السينما والفونوغراف والتليفون اللاسلكي أخذت حضارة عالمية جديدة في البزوغ، وقد «تغلغلت في كل أشكال الموسيقى، وكل اللهجات وكل الكلمات، وكل الأخبار، وعلى الرغم من كل الحواجز. إننا مازلنا في البداية [بداية تلك العملية]» [١٧]، ومع تقدم

الحضارة ستفرض تضحيات. وليس هناك ما يضمن أنها ستحقق السعادة الفردية أو المصلحة العامة. «ولكن رأس مال الإنسانية يزداد في كل الأحوال... فكل الأمم والحضارات تتجه في الواقع لتصبح أكثر قوة وأكثر عمومية وأكثر منطقية».

وكان فيفر قد بدأ مقاله بالتعليق الشهير بأن الوقت الذي ينقضي في اكتشاف أصل لفظة لا يضيع هباء أبدا. وقد ألهم نموذجه في ما بعد الدارسين الفرنسيين التوسع في بحثه هذا. ففي العام ١٩٥٤، لاحظ اللغوي إميل بينفنست (١٨) أن البحث الدؤوب أرجع أول استخدام لمصطلح الحضارة للفزيوقراطي (١٩) ميرابو (٢٠) في العام ١٧٥٧، وكان هذا الاستخدام بمعنى policé أي مطيع للقانون، ولكن في ستينيات القرن الثامن عشر استُخدِم المصطلح ليعني بشكل عام «العملية الأصلية الجمعية التي جعلت الإنسانية تنبثق من البربرية، بل وقاد هذا الاستخدام إلى تعريف الحضارة بأنها حالة المجتمع المتحضر». كما لاحظ أيضا أنه قبل اندلاع الثورة قلة من الألفاظ الفرنسية الفرنسية انتهت بالمقطع isation (٢١).

وفي مقال نشر في العام ١٩٨٩ أشار جان ستاروبنسكي Jean Strarobinski إلى أن «الحضارة» واحدة من أسماء كثيرة تنتهي بالمقطع «ation» صيغت في تلك السنوات الثورية من أفعال تنتهي بالمقطع «iser» وفي العام ١٧٧٥ عرّف ديدرو المصطلح الجديد من خلال لفظة أخرى تنتهي بالمقطع «ation» - حيث يقول: «إن التحرر، أو ما هو الأمر ذاته ولكن باسم مختلف: الحضارة، ليتطلب جهدا طويلا وشاقا (٢٢). وقد علق ستاروبنسكي على استخدام ديدرو قائلا: «هناك دلالات كثيرة على أن الحضارة قد تغدو عوضا علمانيا عن الدين، وتمجيدا للعقل».

واستوعب الاسم الجديد مفاهيم ذات صلة مثل التهذيب والصقل والتقدم الفكري والسياسي. ولكن بينما جادل فيفر بأن لفظة «الحضارة» جاءت إلى الوجود لكي تعرف فكرة جديدة - حتى وإن كان المفهوم مشوشا في البداية، نجد ستاروبنسكي يجعل من الكلمة تمهيدا للفكرة، «وليس من المدهش أنه مع ذيوع استخدام المصطلح نتيجة لقوته التركيبية، فإنه أصبح أيضا مادة للتأمل النظري». حفزّ هذا التأمل حقيقة أن اللفظة أصبحت متداولة في الوقت

نفسه الذي تداولت فيه لفظة أخرى: «تقدم» بمعناها الحديث، «لقد كان قدر اللفظتين أن يحتفظا بعلاقة حميمية جدا» [٢٣]، وبتأمل هاتين اللفظتين التوأمين الجديدتين خلص الفيلسوف إلى أنهما «تصفان كلا من العملية الأساس للتاريخ والنتيجة النهائية لهذه العملية ... إن مقطع «ation» ليجبرنا على التفكير فيه كفاعل. وإذا امتزج ذلك الفاعل بالفعل نفسه فإنه يغدو مستقلا بذاته» [٢٤].

لكن الكلمة لم تقترح فكرة واحدة فقط، إذ «لم تكد كلمة الحضارة تُدوَّن... حتى وجد أنها تحتوي مصدرا محتملا لسوء الفهم». وقد كتب ميرابو ذاته عن «الحضارة الزائفة» و«بربرية حضارتنا»، ومن الممكن أن يشير المصطلح إلى كل من المجتمعات الحديثة الموجودة بالفعل وإلى النموذج المثالي للوضع المتحضر للحياة الاجتماعية». لذا اتخذ النقد شكلين: نقد للحضارة ونقد صيغ باسم الحضارة»[٢٥]. وفي المعنيين يتضمن المصطلح تناقضا، ولكن قد يبدو هذا التناقض ـ الطبيعي أو الوحشي أو البربري مستحبا. قد تكون الحضارة آيلة للزوال، وقد يكون العلاج هو إعادة التنصير كما يجادل بنجامين كونستانت [٢٦]، أو العودة للبربرية كما طالب رامبو بـ «دماء جديدة.دماء وثنية» [٢٧]، ولكن في العادة تقدر الحضارة وتربط بالتقدم. وفي الاستخدام العام اكتسب المصطلح هالة مقدسة. وكي تُمثِّل أمرا مناقضا للحضارة كان يعني أنك تمسخها.

وبعد مرور عدة سنوات على عقد ندوة فيفر، عمد نوربرت إلياس [٢٨] اليهودي الألماني المنفي في لندن عشية الحرب العالمية الثانية إلى مقارنة تطور المفهوم الألماني للثقافة kultur والمفهوم الفرنسي للحضارة civilisation. ولد إلياس (١٨٩٧ - ١٩٩٠) في بريسلاو، ودرس علم الاجتماع في هايدلبرغ على يد كارل مانهايم وألفريد فيبر، وكان ماكس فيبر شقيق ألفريد قد مات أخيرا، ولكن تراثه ظل شديد الحيوية في جامعته القديمة. وفي العام ١٩٢٩ ارتقى مانهايم كرسي علم الاجتماع في فرانكفورت، ودعي إلياس ليرافقه مساعدا أكاديميا له. وهنا اتصل إلياس بالدائرة الداخلية لـ «مدرسة فرانكفورت»، وهي مجموعة مبدعة من المفكرين الماركسيين، من بينهم ثيودور أدورنو [٢٩] الذي ربطته علاقة وطيدة بإلياس على الرغم من تشككه الدائم في النظرية الماركسية.

اتخذ كل من ألفريد فيبر وكارل مانهايم موقفين متعارضين من دراسة الثقافة. فبالنسبة إلى ألفريد فيبر مثّلت الثقافة عالم الفن والدين القائم بذاته، الذي ليس لديه أهداف خارجية أن نهايات منطقية يسعى إلى خدمتها، المناهض للعالم المادي للحضارة. كانت هذه هي وجهة النظر الأرثوذكسية للثقافة في هايدلبرغ. وقد شجع الفيلسوف كارل جاسبرز Karl Jaspers إلياس الشاب على كتابة بحث لندوة عن الجدل بين توماس مان Thomas Mann وأنصار الحضارة [٢٠] Zivilisationsliterat المقيتين. على العكس من ذلك، أرجع مانهايم جذور المنتجات الثقافية إلى المواقف الاجتماعية، بحيث يتوجب فهمها كتعبير عن اهتمامات سياسية واقتصادية معينة.

في الجزء الأول من كتاب «عملية التحضر» استكشف إلياس العلاقات بين المفهوم الألماني للثقافة والمفهوم الفرنسي عن الحضارة. في التقليد الفرنسي كان ينظر إلى الحضارة ككل معقد ومتعدد الزوايا يتضمن حقائق سياسية واقتصادية ودينية وتقنية وأخلاقية واجتماعية. هذا المفهوم الواسع للحضارة «يعبِّر عن الوعي الذاتي للغرب... فهو يلخص كل ما يعتقد المجتمع الغربي أنه تفوق فيه خلال القرون الثلاثة الأخيرة على المجتمعات السابقة أو المجتمعات المعاصرة الأكثر بدائية» [٢١]. لكن الألمان ينظرون إلى الحضارة على أنها أمر خارج ونفعي ذو عدة أوجه غريب عن قيمهم الوطنية. وتمضي الحضارة قدما مع مرور الزمن وتتجاوز الحدود الوطنية، على العكس من الثقافة kultur المحدودة في الزمان والمكان والمتداخلة في الهوية الوطنية.

عندما كان الألمان يعبرون عن فخرهم بإنجازاتهم، لم يكونوا يتحدثون عن حضارتهم بل عن «ثقافتهم». و«يشير هذا المصطلح بشكل جوهري إلى الحقائق الفكرية والفنية والدينية» [٢٢]. وبالطبع فقد رسم الألمان «خطا فاصلا حادا بين الحقائق من هذا النوع من جهة، وبين الحقائق السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى»، ولم تكن الثقافة أمرا وطنيا فقط بل كانت أيضا أمرا شخصيا. وأدخل هذا المصطلح في البحث الحديث على يد هردر [٢٣]، وقد نقله عن سيسرو [٢٤] الذي كتب عن التثقيف الروحي [٢٥] cultura animi موسّعا فكرة استصلاح الأرض

بهدف الزراعة ليطبقها على العقل. لذلك تضمنت لفظة Kultur (الثقافة) الزراعة والبنية Bildung والتقدم الشخصي تجاه الكمال الروحي. وقد يدّعي الشخص الفرنسي أو الإنجليزي أنه متحضر من دون أن يحقق أو ينجز أي شيء بذاته، لكن من وجهة النظر الألمانية يتعين على كل فرد أن يحقق منزلة ثقافية من خلال عملية التعليم أو التطور الروحي.

تطور مفهوم الثقافة الألماني من خلال الجدل مع مفهوم الحضارة الكونية الذي ارتبط بفرنسا. فما نظر إليه الفرنسيون على أنه حضارة أممية اعتبره الألماني مصدرا للخطر على الثقافات المحلية المميزة. وفي ألمانيا ذاتها كان الخطر عاجلا جدا. فقد غرست الحضارة نفسها في مراكز النفوذ السياسي في البلاط الألماني الناطق بالفرنسية والمحب للثقافة الفرنسية. وعلى العكس من المفكرين الفرنسيين والبريطانيين، الذين كانوا يعرّفون بطموحات الطبقة الحاكمة، عرّف المفكرون الألمان أنفسهم من خلال معارضة الأمراء والأرستقراطيين. ففي نظرهم افتقرت الطبقة العليا إلى الثقافة الأصيلة. ولقد كانت حضارة الصفوة المتحدثة بالفرنسية حضارة مستعارة، فلم تكن داخلية بل مجرد صيغ شكلية واستعراض خارجي. واشتقت المبادئ الأخلاقية للطبقة الأرستقراطية من قواعد شرف مصطنعة. دعوى التكامل الفردي والإنجاز العلمي والفني. ووضع الإنجاز الفردي في النمو الروحي في منزلة تفوق المكانة الموروثة وزخرف البلاط المصطنع. وكانت الجامعة هي قاعدة المفكرين، «الطبقة المتوسطة في مواجهة البلاط» [٣٦]، وهنا عُززت الثقافة الأدبية الفلسفية الألمانية المحققة داخليا.

وعلى خطى مانهايم، عرّف إلياس الأسباب الاجتماعية الكامنة وراء هذه الاختلافات الأيديولوجية. ولأسباب واضحة لاقى مفهوم الحضارة الكونية قبولا لدى الطبقات المهيمنة في الدول الإمبريالية مثل فرنسا وبريطانيا، في حين أن «مفهوم الثقافة kultur يعكس الوعي الذاتي لأمة [مثل ألمانيا] دائمة البحث عن حدودها وإعادة ترسيمها، بالمعنى السياسي والروحي». ونظرا إلى ارتباطها بالظروف السياسية، انتشرت

تلك الأفكار وانحسرت تبعا للتغيرات التاريخية. ففي أعقاب الثورة الفرنسية برز التناقض بين الحضارة الأرستقراطية المزيفة والثقافة القومية الأصيلة كموقف نقيض بين فرنسا وألمانيا. وتجدد هذا التناقض بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العظمي، وهي الحرب التي شُنَّت ضدهم باسم الحضارة الكونية. وفُعِّلت فكرة الثقافة خلال الكفاح الذي نتج عن ذلك من أجل إعادة تحديد هوية ومصير ألمانيا، ولخصت الثقافة والحضارة القيم المتنافسة التي (من وجهة نظر بعض الألمان) فصلت بين ألمانيا وفرنسا: القيم الروحية والقيم المادية، الصدق والاصطناع، الأخلاق الأصيلة والأدب الظاهري.

ولكن على العكس من مانهايم، لم يعتقد إلياس أن الأفكار كانت مجرد منتجات أيديولوجية، أي أدوات للهيمنة ابتذلت بفعل استخداماتها. مهما تكن الأصول وأيا كانت الكيفية التي استغلت بها، فإن مفاهيم مثل الثقافة والحضارة قد تكون ذات قيمة تحليلية. لذلك عمل إلياس على تفعيل فكرة الحضارة، مثله في ذلك مثل مارسيل موس، وبيَّن الجزء الثاني من بحثه ما أطلق عليه عملية التحضر في التاريخ الأوروبي. فبالتدريج هذب البلاط الملكي في أوروبا أخلاقياته، معرضا الجسد ووظائفه إلى سلسلة من عمليات الرقابة التراكمية. ونما بقوة ما أطلق عليه «الكبح الاجتماعي نحو الكبح الذاتي» ورفعت «عتبة الإحراج» وتطور هذا الجدل أكثر في كتاب «مجتمع البلاط» الذي نشر للمرة الأولى في ألمانيا في العام ١٩٦٩، وإن أغلبه قد كتب في الثلاثينيات من القرن العشرين. وفي كلتا هاتين الدراستين، اختار إلياس توضيح وجهة النظر الألمانية الكلاسيكية في عملية الحضارة كعملية خارجية، على أنها تقاليد تفرض قواعد رسمية على ما كان أفعالا تعبيرية غريزية، وهي عملية ربطها إلياس بفرض سيطرة الدولة.

وقد ذكر إلياس أنه في أثناء عمله على كتابه تأثر بفرويد أكثر من تأثره بأي عالم اجتماع آخر[٢٧]، حتى أكثر من مانهايم. وكان فرويد قد نشر لتوه كتابين حول الثقافة والحضارة: «مستقبل وهم The Future of an Illusion»، الذي نشر في ألمانيا لأول مرة في العام ١٩٢٧، وكتاب «الحضارة وقلقها Civilisation and Its Discontents» في العام ١٩٣٠.

لقد تحدث فرويد في هذا الكتاب عن أن «حضارة الإنسان ـ التي أعني بها كل الأوجه التي رفعت الحياة البشرية ذاتها لتصبح أعلى من الحالة الحيوانية ومختلفة عن حياة الوحوش [٣٨]، وأستنكف أن أميز بين الثقافة والحضارة». وقد يلتمس هذا الإنكار العذر لمترجمه الإنجليزي الذي استخدم تعبير الحضارة كلما استخدم فرويد تعبير ثقافة kultur، ولكن على أي حال، إن التعارض الرئيس الذي رآه فرويد كان بين الإنسان المثقف والحيوان الغريزي. فالثقافة لديه تحول الإنسان إلى رب «إذا عمد إلى الفكاهة فهو رب بطرف صناعي». ولكن هذه القوة باهظة الثمن. حيث أن عملية تثقيف الإنسان ينظر إليها على أنها خارجية تماما، ومفروضة بقوة. وكما يُضحِّي الفرد بالأوهام الأوديبية بكرب، هكذا «يجب أن تُبنى كل حضارة على قهر ونبذ الغريزة» [٣٩] إن التسامي Sublimation يعزز الإبداع الثقافي، ولكنه يفرض تضحيات عظيمة بالحرية الجنسية ويتطلب التحكم بالدوافع العدوانية.

وربما دفع صعود الفاشية المفكرين اليهود الأوروبيين من أمثال فرويد وإلياس للتساؤل عن القوة الحافظة للثقافة الفردية. فعندما تحل الأزمة لن تتمكن السيطرة الإنسانية الظاهرية الضعيفة التي صنعتها الحضارة من كبح الجماهير غير المتحضرة، الذين كتب عنهم فرويد أنهم «كسالى وغير أذكياء وليس لديهم رغبة في التخلي عن الدوافع الغريزية». ستقبل هذه الجماهير التضحية بالحرية الحيوانية فقط لو عوِّضت بإحداث تحسينات في ظروفها المادية. «وإذا لم تعوض عن الخسارة اقتصاديا، فمن المؤكد أنه ستتبع ذلك أخطار جسيمة».

وعلى العكس من إلياس وفرويد، فضَّل الجناح اليميني من الكتاب القوميين المقارنة بين الغريزة والثقافة. واحتفظوا بشكهم تجاه الحضارة. فإن نمو الثقافة عضوي، بينما نمو الحضارة مصطنع. وستميل كل من الثقافة والحضارة إلى الصراع مع ابتعاد أنساق نموهما كل منهما عن الآخر. ففي النهاية تصبح الحضارة قشرة مادية فارغة ومجردة من الروح المحركة، ومن ثم تنهار. وقد أُحيي هذا الموضوع القديم على يد المحافظين الألمان بعد كبح تفاؤل النظرية الهيغلية نتيجة كارثة الحرب العالمية الأولى. كان شبينغلر[٤٠] شديد التطرف، ووضع منظومة أخلاقية مضادة تماما لفرويد وإلياس، مندِّدا

«بالمفكر عديم القلب الذي انقض نقده على كل ما تبقى واقفا على قدميه من الثقافة الأصيلة التي تنامت بشكل طبيعي» [٤١]، ورحب شبينغلر ـ مثل عدد من المفكرين الألمان ـ بالنازيين كرواد التجديد الثقافي للعرق الآري، وكأعداء للحضارة المصطنعة.

وعلى الرغم من أن إلياس أكَّد على دور الجامعات في عملية تطوير هذا الخطاب عن الثقافة والحضارة، فإنه لم يناقش بشكل تفصيلي التخصصات الأكاديمية التي تطورت في ألمانيا لدراسة منتجات الثقافة والروح الإنسانية، أو ما يطلق عليه اللفظة الألمانية [٤٢] Geist، وهي تخصصات علم الثقافة Kulturwissenschaften، وعلم الروح ـ العقل Geistwissenschaften. وطور فريتز رينجر Fritz Ringer في كتابه «تدهور الصفوة الألمانية»، المنشور في العام ١٩٦٩، تحليل إلياس ليضم تطور تلك التخصصات الأكاديمية خلال السنوات الحرجة التي أعقبت الحرب الفرنسية ـ البروسية. لقد تمتعت ألمانيا خلال هذه الحرب بفترة نمو اقتصادي سريع، وإن كان مضطربا، وظل اقتصادها في تصاعد منذ نحو العام ١٨٩٠، في خوفهم من المادية، وما سيطلق عليه فيبر «عقلنة الحياة العامة»، واجه المفكرون ما اعتبروه تحديا متجددا وإن كان أكثر شدة من الحضارة عديمة الروح للثقافة، وجاء رد فعلهم باستحضار مصادر الفلسفة المثالية والرومانسية، وبتشجيع النزعة القومية. وهددت الحضارة الكونية المنطقية الثقافةَ الروحية للشعب، وتعدت على الحرية الفردية الداخلية. إذ يجب ألا تسمح الأمم بذوبان قيمها الفريدة داخل حضارة عامة. فالعالم يتألف من «أرواح قوميات متنافسة... وثقافات مختلفة نوعيا» [٤٣].

كانت المادية العلمية الأداة الخفية للحضارة، تعمل على تآكل القيم الأخلاقية، وتضعف من قيمة الأفكار الروحية، وتزدري الحكمة الموروثة. فرفضت الصفوة الألمانية الفكرة القائلة بأن الأفكار محفورة في الذهن بفعل الإحساس وأن للقيم أصلا ماديا. ولا تجوز معاملة الروح - العقل كما لو كانت جزءا من الطبيعة. فإن علم الروح مختلف تماما عن العلم الطبيعي. وفي الثمانينيات من القرن التاسع عشر تبنى ديلثي [٤٤] المفهوم الهيغلي عن «الروح ـ العقل المجرد» Objective Geist، وعُبِّر عن وظيفة الروح الجمعية وكُشف

عنها في وثائق وصيغ لغوية، ومن ثم صارت متاحة للدراسة، ولكن فقط من خلال مقاربة موضوعية وعقلانية تؤدي إلى فهم عاطفي. ولم تكن أساليب العلوم الطبيعية ملائمة، ونشأ جدل حاد بين أتباع الفلسفة الوضعية positivists وبين ديلثي والمتعاطفين معه، وبلغ ذروته في تناقض ميثودولوجي (منهجي) ضخم Methodenstreit، بدأ في العام ١٨٨٣، وأدى في النهاية إلى تطور تاريخ ثقافي جديد. وحث ذلك أيضا ماكس فيبر على أن يلخّص مبادئ علم الاجتماع الثقافي الذي طوره، ويضع هذه المبادئ على شكل سلسلة من الحقائق المنهجية methodlogical statements التي نُشرت في ما بين العامين ١٩٠٣ و١٩١٩.

وقد عرف فيبر الثقافة بأنها «إسباغ المعنى والأهمية من وجهة نظر البشر على جزء محدود من الأحداث اللامتناهية، وغير ذات المعنى في العالم» [٤٥]، وأن أفضل تعبير عن الثقافة نراه في الحياة الدينية. وعلى الرغم من أن الثقافة هي أفكار، في الغالب ضمنية، لا يمكن إدراكها إلا من خلال إعمال عاطفي للمخيلة، فإن فيبر أصر على أن «المعتقدات والقيم أشياء واقعية مثلها مثل القوى المادية» [٤٦]، ومن الممكن أن «تُغيِّر من طبيعة الواقع الاجتماعي». لكن الثقافة غير حصينة. إذ كانت أساساتها عرضة للتقويض على يد الحضارة، وقوى العلم الهدامة التي لا تقاوم، والمنطقية والبيروقراطية والمادية. وفي دفاعها عن نفسها تستطيع الثقافة أن تحشد فقط الفرص الفوضوية لتجديد جاذبيتها، والأعمال الدفاعية للمفكرين.

وفي ما بعد قام وودراف دي. سميث Woodruff D. Smith في العام ١٩٩١ بتنقيح علم الأنساب الذي وضعه رينجر، وذلك في كتاب «السياسة وعلوم الثقافة في ألمانيا: ١٨٢٠ ـ ١٩٢٠» Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840 -1920، واستخلص خطا معينا من التأمل الأكاديمي الليبرالي في علم الثقافة، هو علم ثقافة Kulturwissenschaft مستقل عن علم الروح ـ العقل Geistwissenschaften الخاص بالمدرسة التأويلية. هذا الأسلوب في التفكير كان أكثر شبها بالأفكار الليبرالية الفرنسية والبريطانية، ويقترح سميث أن هيردر وهامبولت كانا أكثر تعاطفا مع حركة التنوير، مما قد يتضح من بعض التفسيرات. وتناول

الأكاديميون من المدرسة الليبرالية الثقافة بروح علمية، بحثاً عن قوانين التطور. فعرّفوا الثقافة، كما أشار سميث، بالمعنى الأنثروبولوجي: «أي أن اهتمامهم انصب أساسا على أنماط الفكر وسمات السلوك للشعب ككل، وليس الأنشطة الفكرية والفنية للصفوة» [٤٧]، وتأرجح تأثير هذا التيار الليبرالي ـ وكذلك التيار التأولي الأكثر محافظة ـ مع تغيُّر تأثير الحركات الليبرالية والقومية في السياسات الألمانية. وشكّل كل من عامي ١٨٤٨ و١٨٧٠ حدا فاصلا لكلا التيارين الفكريين، وقد تتبع سميث إحياء اهتمام التوجه العلمي معتدل الليبرالية بالثقافة، وذلك ضمن إطار المدرسة الإثنولوجية التي أسست على يد رودلف فيرشاو في برلين في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر.

وفي بريطانيا، كما في فرنسا وألمانيا، حفّزت الأزمة السياسية في الثلاثينيات من القرن العشرين الجدل القلق المتجدد بشأن الثقافة والحضارة. لكن، حينها، كان المفكرون أكثر تأثرا بالتراث الإنجليزي المتأمل لوضع الثقافة الرفيعة في حياة الأمة، والذي كان مرجعه نظرية ماثيو آرنولد المتمثلة أشهر ما يكون في كتابه «الثقافة والفوضى» Culture and Anarchy في العام ١٨٦٩، هؤلاء المفكرون اعتقدوا أن الثقافة تتعرض للخطر من جانبين: الحضارة المادية من ناحية والثقافة الجماهيرية من ناحية أخرى.

وبعد إذلال ميونيخ، لم يجد تي. اس. إليوت نفسه مستنكرا سياسات معينة لحكومة شامبرلين بقدر رد فعله على أمر أكثر عمقا، ألا وهو «الشك في مصداقية الحضارة» [٤٨]، (عندما كتب إليوت عن المادية، أو المال والصناعة، فإنه فضل استخدام لفظة «حضارة» على لفظة «ثقافة»:

> **«هل كان مجتمعنا ـ الذي كان دوما متأكدا من تفوقه وصحة رأيه ـ واثقا من مسلماته غير المُمتَحَنَة، متمركزا حول أي شيء أكثر ثباتا من مجموعة من البنوك وشركات التأمين والمصانع؟ وهل لمجتمعنا معتقدات أكثر جوهرية من الاعتقاد بالفائدة المركّبة والحفاظ على نسبة الأرباح؟».**

وبتأمله لهذه القضايا في أعقاب الحرب مباشرة، بدأ إليوت في إعادة تفكيره في مجمل مسألة الثقافة. وقال في معرض حديث له أمام جمهور من الألمان:

«أعني بالثقافة في المقام الأول ما يعنيه الأنثروبولوجيون، أي أسلوب حياة مجموعة معينة من البشر يعيشون معا في مكان واحد، وتتضح تلك الثقافة في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم وتقاليدهم، وفي دينهم. ولكن تلك الأشياء معا لا تؤلف ثقافة... فالثقافة أكثر من مجرد مجموع الفنون والعادات والمعتقدات الدينية. فكل تلك الأشياء يؤثر بعضها في بعض، ولكي نتمكن من فهم إحداها بشكل تام يجب فهمها جميعها» (٤٩).

وفي كتابه «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» Notes towards the Definition of Culture، الذي نشر في العام ١٩٤٨، قارن إليوت فكرة الأنثروبولوجيين هذه عن الثقافة (كما استخدمها إي. بي. تايلور E. B. Tylor في عنوان كتابه «الثقافة البدائية» Primative Culture مع وجهة النظر التقليدية عند المشتغلين بالعلوم الإنسانية، التي تهتم بالنمو الفكري أو الروحي للفرد أو الجماعة أو الطبقة، أكثر من اهتمامها بأسلوب حياة المجتمع ككل. أما المفهوم الأدبي التقليدي عن الثقافة فلم يكن وافيا، إذ إن: «ثقافة الفرد تعتمد على ثقافة الجماعة أوالطبقة، وثقافة الجماعة أو الطبقة تعتمد على ثقافة المجتمع ككل» (٥٠)، فكل طبقة «ذات وظيفة ألا وهي الحفاظ على ذلك الجزء من الثقافة الكلية للمجتمع والتي تخص تلك الطبقة» (٥١)، وكان تصور إليوت للمجتمع تصورا طبقيا وإن كان متجانسا في الوقت نفسه. «ما يهم هو بنية المجتمع بحيث يكون هناك تدرج متصل للمستويات الثقافية من «القمة» إلى «القاع» (٥٢).

وباختصار، «تشمل الثقافة كل الأنشطة والاهتمامات المميزة لشعب ما». ولم تكن مقتصرة على أقلية مميَّزة كما اعتقد ماثيو آرنولد، ولكنها تضم كلا من العظيم والوضيع، والصفوة والعامة، والمقدس والدنيوي. وبالمثل قدم إليوت قائمة بالصفات الثقافية المميِّزة للشخصية الإنجليزية: «سباق دربي السنوي للخيل (٥٣)، سباق هنلي ريغاتا (٥٤)، الثاني عشر من أغسطس (٥٥)، ومباريات بطولة نهائية (٥٦)، وكاويز Cowes (٥٧)، مسابقات الكلاب، لعبة الكرة والدبابيس، لوحة السهام، جبنة وينزليديل، الملفوف الأبيض المسلوق والمقطع في أقسام، البنجر المخلل، الكنائس القوطية من القرن التاسع عشر، وموسيقى الجاز». وعلى العكس من آرنولد، مجددا، لم يكن إليوت

يسعى إلى التقليل من أهمية المتع الحسية التي يتمتع بها الهمج. بل كان يصور المقومات المتنوعة (وهو تنوع ضروري بالنسبة إلى إليوت) التي تصنع الثقافة القومية.

لقد كانت هذه الثقافة القومية كلا متكاملا. وقد أصر كل من آرنولد وكولريدج ونيومان ـ انطلاقا من وجهات نظر مختلفة ـ على أن الثقافة مرتبطة بالدين. وكتب إليوت: «بل إننا قد نذهب أبعد من ذلك ونتساءل عما إذا كان ما نطلق عليه ثقافة وما نطلق عليه دين لشعب ما ليسا وجهين مختلفين لأمر واحد، أي أن تكون الثقافة «بشكل جوهري ـ تجسيدا لدين شعب ما» [٥٨]، (وبناء على ذلك، اقترح أن «الأساقفة هم جزء من الثقافة الإنجليزية، وأن الخيول والكلاب جزء من العقيدة الإنجليزية». فقد يخدم كل من الثقافة والدين الهدف العظيم نفسه: «إن أي دين مادام مستمرا، وعلى مستواه الخاص، يعطي معنى واضحا للحياة، ويقدِّم إطاراً للثقافة، ويحمي جموع البشرية من السأم والياس» [٥٩]، ولكن من مهمات الثقافة أيضا أن تمنح الحياة الهدف والمعنى. «بل ويمكن وصف الثقافة بأنها تجعل الحياة تستحق أن تعاش» [٦٠].

في أعقاب الحرب العالمية، تبنى إليوت النسبية الشرطية qualified relativism. فمن الصحيح أن الحضارة أصبحت أكثر تعقيدا، وأن المجموعات الاجتماعية غدت أكثر تخصصا، وأن الفنون صارت أكثر صقلا، ولكن لم يكن هناك أي تقدم أخلاقي واضح. علاوة على ذلك، فإنه أصر على وجوب التعامل مع الثقافات الأخرى وفق شروطها الخاصة بها. «يمكننا أيضا أن نتعلم احترام كل ثقافة أخرى ككل متكامل، مهما بدت أدنى من ثقافتنا، أو مهما كنا محقين في أن نستهجن بعض سماتها: إن الهدم المتعمد ثقافة أخرى ككل لهو خطأ لا يمكن إصلاحه، وتقريبا على الدرجة نفسها من شرور معاملة البشر كحيوانات» [٦١]، إن التنوع في الحضارات هو الأمر الذي يستحق التقدير. لذا فإن الحديث عن ثقافة عالمية عامة لهو مفهوم رهيب: «إن ثقافة عالمية هي ببساطة ثقافة موحدة لن تكون ثقافة على الإطلاق. بل ستنتج عنها إنسانية منزوعة الإنسانية». بل «يجب علينا أن نطمح إلى ثقافة عالمية عامة لا تقلل من خصوصية الأجزاء المشكِّلة لها». كما أنه حذر من أن التنوع الثقافي سيحرض على الصراع: «أن الأديان المتنازعة تعني ثقافات متنازعة. وفي النهاية، لا يمكن التوفيق بين الأديان» [٦٢].

وبعد مضي عقد من الزمن، وفي العام ١٩٥٨ قدم ريموند ويليامز Raymond Williams علم أنساب للمنظرين الإنجليز المشتغلين بالثقافة (وهو عمل مواز لمقالات فيفر عن التراث الفرنسي، وإلياس عن التراث الألماني). داحضا مُناشدة إليوت لمقاربة أنثروبولوجية مختصة، فإن ويليامز وضع إليوت بالضبط ضمن التراث الإنجليزي بشأن التفكير في الثقافة، التراث الذي أصر على أنه متمايز جدا عن التراث الألماني والتراث الفرنسي.

لقد تحدر ريموند ويليامز [٦٣]، (١٩٢١ ـ ١٩٨٨) من أسرة من الطبقة العاملة، من وسط اشتراكي، من منطقة على حدود ويلز. والتحق بجامعة كمبريدج لدراسة اللغة الإنجليزية، ولكن دراسته انقطعت مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، التي خدم فيها. وكان عضوا في الحزب الشيوعي فترة قصيرة قبل الحرب، ومع ذلك تأثر إلى حد كبير بنظرية الأدب والثقافة التي تطورت على يد إف. آر. ليفيز [٦٤] (المشاكس الجذاب والمحافظ جدا، وإن كان بغرابة)، في قسم اللغة الإنجليزية جامعة كمبريدج.

وعلى الرغم من الميول السياسية المختلفة جدا، كانت توجهاتهما متشابهة في كثير من الجوانب، ويمكن أن ينطبق وصف إي. بي. تومبسون [٦٥]، لوليامز ـ «باحث في علم الأخلاق يرتدي مسوح أديب» [٦٦] ـ على ليفيز تماما. وفي العام ١٩٤٨ نشر ليفيز كتاب «التراث العظيم» The Great Tradition الذي حدد فيه مجموعة من المراجع من نصوص الأدب الإنجليزي الحديث التي عرضت بدائل ثقافية «مُحسِّنَة للحياة» عوضا عن قيم المجتمع الصناعي الجماهيري الحديث. وفي كتابه «الثقافة والمجتمع: ١٧٨٠ ـ ١٩٥٠» Culture and Society: 1780 - 1950 الذي نشر في العام ١٩٥٨، في موازاة ذلك، صنّف ريموند ويليامز طبقات من المفكرين من الأدباء (بمن فيهم كل من ليفيز وإليوت) من الذين وضعوا نظريات عن الدور المنقذ للثقافة في المجتمع الصناعي، أو بدقة أكثر في إنجلترا الحديثة.

ولقد ذكر ويليامز في مقدمة طبعة جديدة من كتابه صدرت في العام ١٩٨٣ أن جدله اعتمد على «اكتشاف أن فكرة الثقافة واللفظة ذاتها في استخداماتها الحديثة العامة، دخلت التفكير الإنجليزي في مرحلة نصفها عموما بالثورة

الصناعية»، ودخل المصطلح الخطاب الإنجليزي مع كلمات جديدة أخرى مثل «الصناعة» و«الديموقراطية» و«الطبقة» و«الفن»، وتشكل مفهوم الثقافة من خلال علاقته بتلك الأفكار الأخرى. وعلى وجه الخصوص، تطورت فكرة الثقافة بالجدل مع ما أطلق عليه كارلايل Carlyle «النظام الصناعي».

وفي وجهة نظر ويليامز انطلق الخطاب الإنجليزي بشأن الثقافة بدءا من الشعراء الرومانسيين، خصوصا بليك وووردزورث وشيلي وكيتز. وبينما أقرَّ بأنه يمكن العثور على كثير من موضوعاتهم في كتابات روسو وجوته وشيلر وشاتوبريان، أصر ويليامز على وجود طابع إنجليزي خاص بتفكيرهم، تشكل بتفاعل الشعراء مع الثورة الصناعية. واتخذوا عبارة شيلي شعارا لهم «الشعر ومبدأ الذات، اللذان يعد المال التجسيد المرئي لهما، هما الرب والماموث بالنسبة إلى العالم». ولكن وليام رأى أن هذا التعارض الثنائي بين الفن والتجارة لا يمكن المحافظة عليه. إن «النتيجة الإيجابية للنظر إلى الفن على أنه واقع متفوق على سواه، كانت تقديم أساس فوري لنقد شديد الأهمية للنظام الصناعي. أما النتيجة السلبية فتمثلت في أنها مالت ... إلى عزل الفن... وبذلك إضعاف الوظيفة الديناميكية التي اقترحها شيلي للفن».

طور كل من كولريدج وكارلايل نقدا أكثر صقلا للحضارة الصناعية. الحضارة عنت الحداثة والمادية والصناعة والعلم: تقدم العالم الذي احتفى به القائلون بالمذهب النفعي Utilitarians. وروجت للعلم الإيجابي كأساس وحيد للمعرفة يمكن الاعتماد عليه. ورفض كارلايل وجهة النظر التي تقول إنه «في ما عدا الخارج، لا توجد علوم حقيقية، فبالنسبة إلى العالم الداخلي (لو أن هناك عالما داخليا)، إن الطريق الوحيد الذي يمكننا رؤيته هو من خلال الخارج، أي باختصار، ما لا يمكن البحث فيه أو فهمه بشكل ميكانيكي، لا يمكن البحث فيه أو فهمه على الإطلاق». وقد أعلن كولريدج ذلك بشكل مدو حين قال بـ «التمييز الثابت والاختلاف العرضي بين التثقيف والحضارة». وكتب كولريدج:

> **«لكن الحضارة في حد ذاتها هي غرض خليط، ليست في منأى عن التأثيرات المفسدة، عن تقلبات المرض، وليست ازدهار الصحة، والأمة المتمايزة من الأصوب وصفها بالأمة البراقة وليس بالأمة المصقولة، أليست هذه الحضارة قائمة على أساس من التثقيف، من التطور المتسق لتلك السمات والقدرات التي تُميِّز إنسانيتنا».**

وصاغ ماثيو آرنولد العبارة الأكثر تأثيرا عن التعارض بين قيم الثقافة وقيم الحضارة الحديثة. فالحضارة الصناعية اتسمت بأنها ميكانيكية وخارجية إلى حد «أكثر بكثير من حضارة اليونان أو روما، وهي تتجه بشكل ثابت إلى المزيد من ذلك». ويقنع الهمج بالتقدم المادي الذي تُقدمه الحضارة. لكن:

تقول الثقافة: «تأمل هؤلاء الناس، أسلوب حياتهم، عاداتهم، سلوكياتهم، نبرة أصواتهم، انظر إليهم بانتباه، تأمل الأدب الذي يقرأونه، الأمور التي تسعدهم، الكلمات التي تنطق بها أفواههم، الأفكار التي تشكل التراكيب في عقولهم، هل هناك أي قدر من الثروة يستحق أن يصبح المرء مثل هؤلاء الناس تماما عندما يمتلكه؟».

ولاحظ ويليامز بأسف أن آرنولد أشاع في التراث زهوا وافتخارا روحيا جديدين، وكان رد فعله على الابتذال ابتذالا في حد ذاته. ففي رأيه، كان آرنولد مصابا بعدوى «المشاعر شديدة الأنانية للطبقة» [٦٧] وإذا كان يحتقر البرجوازية الهمجية، فإنه كان ضعيفا أمام العامة. وعلى الرغم من اهتمامه المتزايد بالتعليم العام، كان مستعدا لدعوة الدولة لتوفير الحماية لأولئك الذين «يُقدِّرهم محبو الثقافة والذين يوفِّرون الدافع والطاقة» من الجماهير المُهدِّدة لهم.

وقد يُستبعَد آرنولد بوصفه رجعيا، لكن ويليامز اعتقد أن المنظرين الإنجليز الكبار فشلوا بوجه عام في إدراك الأهمية الدائمة للنظام الصناعي، وطبيعة الحضارة التي ابتدعها. فقد خصص فصلا طويلا لمقالي جون ستيوارت ميل للأفكار عن الثقافة والحضارة في النظريات الفلسفية لكل من بينتام وكولريدج (المقالات التي حررها ليفيز [٦٨]. حاول ميل أن يجد سبيلا لإيجاد علم الحياة العملية - وقد أعاد بينتام تقديم هذه الفكرة - من خلال ما أسماه بـ «فلسفة الثقافة الإنسانية»، الفلسفة التي كان كولريدج الناطق الرسمي لها. ولكن محاولة ميل قصرت عن بلوغ هدفها لا محالة، لأنه كتب عن «الحضارة» بشكل عام، بينما كان يتعين عليه أن يتناول على الخصوص موضوع «النظام الصناعي» (الذي عني به ويليامز - فعليا - الرأسمالية). لأن ميل لم يدرك طبيعة التغيرات في إنجلترا، ولم يدرك أن رد فعل كولريدج ضد النظام الصناعي تجاوز حدود فكرة ميل عن «الانتفاع المؤنسن humanaized Utilitarianism».

ويرى ويليامز أن كولريدج أنذر بنقد أكثر راديكالية للمجتمع الرأسمالي، وطُوِّرت تنبؤات كولريدج على يد راسكين [٦٩] وكارلايل ووليام موريس [٧٠]، وعرّف ويليامز موريس على الخصوص على أنه «الشخصية الرئيسة في ذلك التراث» [٧١]، لأنه بدأ بتطوير نقد شبه اشتراكي للنظام الصناعي، مقترحا إمكان إحياء ثقافة شعبية. في ما بعد، أصبح دي. اتش. لورنس [٧٢] المدافع الرسمي ـ الأكثر صراحة ـ عن المدارك الشعبية، وشاهدا على الطاقات الخلاقة في خبرة الطبقة العاملة. وعلى العكس من ذلك، مثّل إليوت الموقف المحافظ بالنسبة إلى الثقافة، ولكن أفكاره كانت خلاقة ومهمة، لأنه حلل مكانة الثقافة في المجتمع الطبقي. («يمكننا القول عن إليوت ماقاله ميل عن كولريدج، وهو أن أي «مستنير راديكاليا كان أم ليبراليا» [٧٣] ينبغي «أن يسعد بمثل هذا المحافظ»). كذلك امتدح ويليامز إليوت لمنظوره المعادي للفردية، حتى ولو لم يكن من الممكن التوفيق بين نظرته النموذجية للمجتمع المتكامل وواقع المجتمع المفكك الفردي الذي تنتجه ـ حتميا ـ الرأسمالية.

وعلى الرغم من ذلك، أصر ويليامز على أن موقف إليوت من الثقافة يقع ـ بثبات ـ ضمن التراث الأدبي الإنجليزي. فبالنسبة إلى إليوت تمثلت المكونات الرئيسة للثقافة في الدين والفنون، كما كانت بالنسبة إلى كولريدج وآرنولد، وتمثل عدو الثقافة ـ كما هي الحال دائما ـ في الحضارة الحديثة.

وقلّل ويليامز من أهمية معالجة إليوت لفكرة «الثقافة» على أنها «أسلوب متكامل للحياة». وقد اعترف بأن استخدام المصطلح بهذا المعنى كان «صفة مميزة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن العشرين» [٧٤]، ولكنه أصر على أنه حتى هذا الاستخدام الأنثروبولوجي لم يكن جديدا.

> «في الواقع، يعتمد المعنى على التراث الأدبي. إذ كان التطوير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية يميل إلى أن يرث ويثبت صحة وجهات النظر إلى المجتمع والحياة العادية التي تنتج في السابق عن الخبرة الصناعية العامة. فقد تواتر التأكيد على «الأسلوب المتكامل للحياة»، منذ كولريدج وكارلايل، ولكن ما كان يعتبر إصرارا شخصيا على القيمة أصبح منهجا فكريا عاما».

لم يكن ويليامز يعرف كثيرا عن العلوم الاجتماعية، ولكن زوجته التي درست الأنثروبولوجيا في كلية لندن للاقتصاد London School of Economics «جعلته يقرأ منهج علم الاجتماع في حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين لكلية لندن للاقتصاد، وذلك في أثناء تأليفه كتاب الثقافة والمجتمع»(٧٥)، ولكن ويليامز كان مستعدا للاعتراف بأنه بالإمكان تعلّم درسين اثنين من الأنثروبولوجيين. الدرس الأول تمثل في أن التغيير قد يكون إيجابيا، ولكنه لا يمكن أن يكون ضئيلا: «فمن الصعب تغيير عنصر واحد من نظام معقد من دون إحداث تأثير كبير على الكل». أما الدرس الثاني فهو: أن هناك بدائل أخرى للحضارة الصناعية بالإضافة إلى عالم القرون الوسطى الذي يستحضره عدد من الكتاب المشتغلين بالثقافة. ولكن هذه القيمة ربما كانت «القيمة الأكثر عرضة للشك»، إذ لا البدائية ولا «القروسطية» مثلت خيارا في حالتنا تلك.

إن الأهمية الحقيقية لما تعين على إليوت التصريح به تكمن «في رأي ويليامز» في جداله بأن الثقافة في المجتمعات المعقدة تختلف من طبقة إلى طبقة. فلا يمكن أن تزدهر ثقافة الصفوة في عزلة، ولكن لا يمكنها كذلك أن تمتد عبر الطبقات دون أن تفسد. ويطرح هذا قضية مختلفة تماما. هل يجب أن تلوث الثقافة الشعبية ثقافة أرفع أو أكثر أصالة، أو يمكنها أن تكون مصدرا للتجديد؟ وقد عالج ليفيز القضية نفسها في كتابه «حضارة الجماهير وثقافة الأقلية» Mass Civilisation and Minority Culture، الذي نشر في العام ١٩٣٠، لكن ليفيز قَبِل وجهة نظر آرنولد حين قال: «تقع مسؤولية تقدير الفن والأدب حق قدرهما على أقلية صغيرة جدا». هذه الصفوة الصغيرة:

> «تشكل وعي العرق (أو قطاع منه) في وقت ما... وتعتمد قدرتنا على الاستفادة من أرفع الخبرات الإنسانية السابقة على هذه الأقلية.. وهي تصون ... اللغة والمصطلح المتغير، اللذين تعتمد عليهما الحياة الرفيعة، ومن دونها يثبط السمو الروحي ويتفكك. وأعني بتعبير «الثقافة» استخدام مثل هذه اللغة».

واقترح ويليامز أنه بينما واجه آرنولد النظام الصناعي، أدرك ليفيز وحشا آخر وتحداه، هذا الوحش الذي انبعث من دخان وغبار المصانع الشيطانية: الثقافة الجماهيرية. التي تمثلت بالنسبة إلى ليفيز في الصحافة الشعبية،

وحتى المنشورات الفكرية الأسبوعية، وتلخصت في أقصى صورها في ميدل تاون وهو مجتمع في ولاية إلينوي وصفه اثنان من الإثنوغرافيين الأمريكيين هما روبرت وهيلين ليند [٧٦] في كتاب عُنْون بعنوان ثانوي جسور «دراسة في الثقافة المعاصرة» A Study in Contemporary Culture [٧٧]. وقد هلع ليفيز بصدق من الصورة التي قدمها المؤلفان عن حياة مدينة صغيرة في الغرب الأوسط (الأمريكي). وإذا حكمنا انطلاقا من ثقافة ميدل تاون يكون العالم المعاصر حينها في موقع سيئ للغاية بحق. وأقر ويليامز بأن «ميدل تاون كتاب مروِّع» [٧٨]، ولكنه أصر على أنه يجب التمييز بين الثقافة المصطنعة في الضواحي وبين الثقافة الأصيلة المنبعثة عن تجربة جماهير الطبقة العاملة، التجربة التي تتبنى المعارضة لتأسيس المعايير وتتنبأ بالقيم التي يمكن أن يقام عليها مجتمع أفضل. وبناء على ذلك، لم يحتمل ويليامز إشارات ليفيز المليئة بالحنين للعصر الذهبي عندما، كما تخيل، اعتمدت الثقافة الإنجليزية بثبات على حياة جمعية متجانسة. وكاشتراكي لم يستطع مشاركة ليفيز في بكائه على «التغير اللحظي» هذا الانحلال السريع المرعب... الذي عادة ما يوصف بأنه تقدم».

والمبدعون في مرجع ويليامز كانوا قد طوروا خطابا قوميا مميزا عن الثقافة. وعلى العكس من المفكرين الألمان، لم يحتكموا إلى ثقافة قومية محددة، (وربما كان هذا سيشكل معضلة، إذ كيف كانوا سيتعاملون مع الويلزيين أو الأسكتلنديين أو الأيرلنديين؟) وعلى العكس من الفرنسيين، فإنهم لم يميلوا إلى تمجيد القيم الكونية للحضارة العلمية المنطقية. ولكنهم عوضا عن ذلك كتبوا عن الثقافة الرفيعة التي كانت أوروبية وإنجليزية في آن واحد. وأعاد ويليامز صياغة مشكلتهم المحورية ـ التي تتمثل في العلاقة بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية والتقدم المادي في المجتمع الصناعي «بمصطلحات ماركسية، وكبعد أكثر جوهرية من أبعاد الصراع الطبقي.

وأشار ويليامز ـ مدافعا إلى حد ما ـ في مقدمة طبعة جديدة لكتابه نشرت في العام ١٩٨٣ إلى أن النقاد تساءلوا: لماذا تجاهل ويليامز أعمال الكتاب غير الإنجليز عن الثقافة؟ وقد ذكر كاتب سيرته أنه «لم يكن يستطيع قراءة الألمانية، كما أنه لم يكن يقرأ الفرنسية» [٧٩]، ولكن ويليامز كان ـ على

أي حال - مقتنعا بأن الخطاب الإنجليزي بشأن الثقافة نشأ عن خبرة تاريخية شديدة الخصوصية. فقد انطلقت الثورة الصناعية من إنجلترا، وقُدِّرت آثارها هناك في أول الأمر.

«في البداية، وبالتأكيد لمدة جيلين أو ثلاثة، كان من الصعب بحق إيجاد لغة للتعبير عنهم. وعلى الرغم من حقيقة حدوث تغييرات مشابهة في مجتمعات أخرى، وتوليد أنساق جديدة من الأفكار والفنون في استجابة لتلك التغيرات، وغالبا بطرق مساوية أو أكثر عمقا وإثارة للاهتمام مما هي عليه عند الكتاب الإنجليز، غير أنه من المهم رؤية ما حدث عند أول مرة وقع فيها الحدث» [٨٠].

إلا أن هذه الحجة غير مقنعة، وذلك لو أخذنا فقط بالاعتبار أن السبق لا يضمن الرؤية المتفوقة، وإنه مع حلول القرن التاسع عشر كانت الخبرة الصناعية الإنجليزية قد انتشرت على نطاق واسع. على أي حال، الكتاب الذين كان ويليامز محتكا بهم كانوا في الغالب شديدي التأثر بالجدال الدائر في القارة الأوروبية. فكان ووردزورث مسكونا بلغة وأفكار الثورة الفرنسية، وكان كولريدج منغمسا في الفلسفة الألمانية (وقد كتب ميل عن «المدرسة الألمانية ـ الكولريدجية»)، وربما كان ميل أكثر المعلقين خبرة في وضعية كونت، وكتب كارلايل مطولا عن غوته والرومانسيين الألمان، وكان أرنولد أوروبيا بإصرار، وناقدا قاسيا للثقافة الإنجليزية المعزولة على جزيرة، واعتمد إليوت على أفكار كتاب الجناح الكاثوليكي اليميني الفرنسي مثل شارلز موراس [٨١].

وبالتأكيد يجب النظر إلى مشروع ويليامز على أنه إسهام في الجدل الأوروبي الأكثر اتساعا في عقود المنتصف من القرن العشرين حول أصول ومعاني الثقافة والحضارة. ويوازي تفسيره أفكار فيفر وإلياس، وكما أدرك ويليامز لاحقا، فإن حججه كانت تشبه تلك التي طورتها مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، وغرامشي [٨٢] في إيطاليا. ومع مرور أوروبا في أحلك أزماتها، فجأة تفجر بالحياة مجددا خطاب أوروبي قديم حول الثقافة وتكررت الموضوعات نفسها عبر أوروبا كلها، وتكررت الموضوعات نفسها من خلال بعض أكثر المجادلات تنوعا، جاذبة الراديكاليين والرجعيين، وكذلك كل من المشتغلين بالعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

* * *

قراءات إضافية:

Philippe Bénéton, Histoire de mots: Culture et Civilisation (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques,1975).
Louis Dumont, German Ideology: From France to Germany and Back (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
Wolf Lepenies, Between Literature and Science: The Rise of Sociology (Cambridge: CambridgeUniversity Press,1992).



2

تفسير علم الاجتماع

تالكوت بارسونز والأنثروبولوجيون الأمريكيون

«نقترح أنه من المفيد تعريف مفهوم «الثقافة» في أكثر استخداماته على نطاق أضيق مما هو مستخدم عموما في التراث الأنثروبولوجي الأمريكي»

ألفريد كروبر وتالكوت بارسونز (١٩٥٨)[١]

تتبع فيبور Febore وإلياس وويليامز أصول genealogies اتجاهات فكرية معينة تدور حول الثقافة والحضارة، وعمدوا إلى تعريفها على أنها فرنسية وألمانية وإنجليزية. وفي العام ١٩٣٧، نشر تالكوت بارسونز في الولايات المتحدة دراسة موازية تحت عنوان «هيكل الفعل الاجتماعي»، إلا أنها لم تتناول سوى علماء العلوم الاجتماعية. لكنه لم يقنع بتقفي تاريخ فكرة ما. ومثل جون ستيوارت ميل، راجع بارسونز كلا من الاتجاهات الفكرية الفرنسية والألمانية، وعرّفها على أنها تحتوي خطابات وضعية ومثالية، ومثل ميل قدم طرحه الخاص بشأنها.

ولد تالكوت بارسونز في العام ١٩٠٢، وتلقى تعليمه في جامعة أمرست (حيث تخصص في البيولوجيا)، وفي كلية لندن للاقتصاد، التي جذبه إليها وجود المنظرين الاجتماعيين



لاسكي [٢] وتاوني [٣]، إلا أنه تأثر هناك بالأنثروبولوجي برونيسلو مالينوسكي، وفي هيدلبرغ (في الوقت نفسه الذي درس فيه ونوربيرت إلياس)، حيث كانت نظرية العلوم الاجتماعية لاتزال خاضعة لهيمنة إرث ماكس فيبر الذي توفي العام ١٩٢٠. وكتب بارسونز رسالته بشأن النظريات الألمانية في الرأسمالية، موليا اهتماما خاصا لماركس وفيبر وسومبارت [٤] وفي العام ١٩٢٦، قبل بارسونز منصبا لتدريس علم الاقتصاد في جامعة هارفارد، وبدأ في البحث في العلاقات بين النظريات الاقتصادية والعلوم الاجتماعية. وكانت أولى المهمات التي كلف نفسه بها تتمثل في مراجعة الجدل الطويل بين طرفي النظريات الأوروبية الحديثة المتناحرين، أي الوضعيين والمثاليين، وريثي تراث التنوير ومعادي التنوير counter - enlightenment على الترتيب، أي فلسفات التاريخ الفرنسية والألمانية.

وفي إطار العلوم الاجتماعية كان النفعيون utilitarian أكثر الوضعيين تطورا، كما أنهم سادوا مجال علم الاقتصاد. وكانوا على اقتناع بأنه بتطبيق المنهج العلمي سيكون من الممكن، في نهاية الأمر، الكشف عن قواعد نظامية للسلوك البشري تشبه القوانين. وستكون هذه هي القوانين التي تحكم السلوك والدوافع الفردية، لأن توجههم كان ذريا atomistic وفرديا (ويُرجِع بارسونز هذا التوجه إلى الإرث البروتستانتي). وأخيرا كانوا منطقيين rationalists، وكانوا يعتقدون أن معظم الأفراد الآخرين كانوا منطقيين يتخذون اختيارات منطقية وفعالة في ما يتعلق بالمسائل المهمة.

ونُظِر إلى التراث المثالي على أنه رد على هذه الفرضيات النفعية. فقد نفى المثاليون وجود قوانين عامة تحكم السلوك البشري، فلكل فترة تاريخية قوانينها الخاصة، ولكل ثقافة دينامياتها الخاصة. وعلاوة على ذلك، فإن الثقافات تشكل الأفراد تبعا لغاياتهم. «في مواجهة النظرية الآليةmechanism ومذهب الفردية individualism، والمذهب الجزيئي atomism، وضعت العضوية organicism، أي تبعية الوحدة للكل بما في ذلك الفرد البشري» [٥] وأخيرا، فإنه بينما كان الوضعيون يجادلون بأن الاستراتيجيات الفردية منطقية ونافعة، فإن وجهة النظر المثالية كانت ترى أن الأشخاص مدفوعين بأفكار غالبا ما تتسم بأنها غير منطقية، بل وغامضة.

وتشترك النقاشات بين الوضعيين والمثاليين في أمور كثيرة مع المجادلات الأوسع نطاقا بين مؤيدي حضارة تقدمية منطقية ومادية، ومع المدافعين عن الثقافة، إلا أن بارسونز أصر على أن هناك اختلافا دقيقا هو: أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية وضعوا نظرياتهم على المحك. وقيست النظريات بناء على ما أسماه بارسونز بمتانة «الحقائق». هذا التفاعل الجدلي بين النظرية والبحث التجريبي، أي «التفاعل المتبادل بين الرؤى الجديدة المؤسسة على الحقائق والمعرفة من جانب، والتغييرات التي تطرأ على النظام النظري من جانب آخر» [٦] يوفر القوة الدافعة للتقدم العلمي. ونظرا إلى أن أفكارهم كانت تُختَبر في مواجهة الواقع، لم يُتَّهَم المشتغلون بالعلوم الاجتماعية بأنهم يدورون في دوائر مفرغة مثل الفلاسفة ومُنظِّري الأدب. ولأن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية يتعاملون مع المسائل الكبيرة نفسها، ونظرا إلى أن الحقائق نفسها كانت متاحة للجميع، اعتقد بارسونز أنهم سيصلون حتما إلى النظريات المتطورة نفسها.

لقد انطلقت كل مدرسة من ملاحظة حقيقية واحدة عن الفعل الإنساني. فبالنسبة إلى النفعيين «الحقيقة الرئيسة ـ وهي حقيقة لا شك فيها ـ أنه من بعض الجوانب المعينة، ولدرجات معينة، وفي ظل ظروف معينة يكون الفعل الإنساني منطقيا» [٧] ويتفق بارسونز معهم على أن هذه حقيقة بالفعل، وهي حقيقة تجاهلها المثاليون وهو ما ألحق ضررا بالغا بموقفهم. لكن بارسونز أشار إلى أن النفعيين أنفسهم تجاهلوا حقيقتين أخريين لا جدال فيهما بالقدر نفسه. الأولى «حقيقة أن الظواهر في واقع الأمر «عضوية» organic، وهي حقيقة تحجبها النزعات الذرية للنظريات الاجتماعية النفعية والوضعية». وقد أدرك المثاليون ذلك، وجعلوا العضوانية organicism مبدأ رئيسا في نظرياتهم. كما واجهوا حقيقة أخرى، وهي إدراك «أن البشر يعملون عقولهم في أفكار فلسفية، أي أفكار غير علمية، ويعبرون عنها، وهم يربطون بين هذه الأفكار بموضوعية، ولأقرب درجة ممكنة مع الدوافع التي يسبغونها على أفعالهم»، ولا يتصرف الأفراد على الدوام على نحو منطقي، وغالبا ما يسعون وراء تحقيق أهداف ليست ذات قيمة نفعية. وهذه أيضا «حقيقة غير قابلة للجدال» [٨]، على الرغم من أن النفعيين قد يعرفون بها من حيث المبدأ، إلا أنهم لم يعرفوا

كيفية دمجها في نظرياتهم. عموما، فهم قد خلصوا إلى أن التفضيلات القصوى ليست مجالا للبحث العلمي. واضطر الاقتصاديون إلى أن يقبلوا ببساطة الأهداف التي يختار الأفراد التركيز عليها.

إلا أن بارسونز حدد ثلاثة وضعيين كانوا على استعداد لمواجهة هذه «الحقائق» المستعصية، وهم مارشال وباريتو ودوركايم.

وافق مارشال على أنه ينبغي على الاقتصادي أن يأخذ القيم الأخلاقية في اعتباره. فعلى سبيل المثال، أشار إلى أن أي إيمان بالحرية يعد ضروريا لعمل الأسواق. وأدرك باريتو أن الخيارات ربما تُحدَّد من قبل القيم غير المنطقية، إلا أنها على الرغم من ذلك تقدم إرشادات مترابطة داخليا للفعل. كما أشار أيضا إلى أن اليد الخفية للسوق لا تحقق، بالضرورة، المصالحة بين وسائل وغايات الفرد وبين وسائل وغايات المجتمع. وقد حظي بثناء كبير من بارسونز، إذ كتب: «إن التطوير الذي قام به باريتو ـ الذي يبدو للوهلة الأولى أنه يرتبط بصلات وثيقة بالوضعية ـ كان يسير بالتأكيد باتجاه نظرية إرادية للفعل voluntaristic theory of action» [٩].

ومثل باريتو، انشق دوركايم عن وجهة النظر المنطقية التقليدية القائلة بأنه تتعين معاملة الفرد في عزلة، كما لو كان يتصرف بمفرده، ويسعى وراء إشباع احتياجاته الخاصة بأفضل ما يستطيع. إذ إن للمجتمع مصالحه الخاصة، وهو يفرض أهدافه على الفرد عن طريق الطقوس والرمزية. ويشرح بارسونز ذلك بأن «الغايات والأعراف لم تعد مجرد أمور فردية وإنما اجتماعية أيضا» [١٠]. وفي واقع الأمر ، انساق دوركايم إلى الاعتراف بالمدى الذي يذهب إليه المجتمع ـ مثل الكائن الطفيلي ـ في استعمار وعي الفرد لتشكيل حياة للمجتمع حين «يصرّح بوضوح بأن المجتمع لا يوجد إلا في عقول الأفراد» [١١].

وهكذا اضطر كبار كهنة الوضعية ـ عند مواجهة الحقائق ـ إلى هدم المعبد فوق رؤوسهم. وجادل بارسونز قائلا: «في هذا الانهيار اضطلع الدليل التجريبي المطلق بدور حاسم، جنبا إلى جنب مع الاعتبارات النظرية والمنهجية. وهي عملية تشبه ـ من وجوه عدة ـ الانهيار الداخلي الأخير الذي حل بالمفاهيم العامة للفيزياء التقليدية» [١٢]. لكن بمجرد تحقيق المراجعة النقدية، ترى ما هو الشيء الذي حل محل الموضوعية؟ وما هو الشيء الذي طالب بارسونز بـ «أن يُبنى على هذه الأنقاض؟»، وكانت المثالية هي البديل

القائم للموضوعية. فتحرك دوركايم في هذا الاتجاه: «في الواقع، إن دوركايم ـ في هروبه من شراك الموضوعية ـ تجاوز الهدف ووصل مباشرة إلى المثالية» [١٣]. إلا أن هذا لم يكن الملاذ الآمن. إذ كانت دعائم المثالية تتقوض أيضا بينما كانت تصطدم «بالدليل التجريبي المطلق»، أي الحقائق الثابتة.

فقد كانت ألمانيا موطن المثالية، وحدد بارسونز أصل نشأتها في مذهب الثنائية Dalism الخاص بكانت Kant، وتطلبت نظرية كانت فصل الطبيعة البيولوجية عن الحياة الروحية، «وهي فجوة لاتزال مستمرة في صلابة الخط الفاصل الذي يُرسم عادة بين العلوم الطبيعية وعلوم الثقافة أو الروح ـ العقل في ألمانيا» [١٤] وحذر المثاليون من الفرضيات الاختزالية والتقريرية في دراسة الروح ـ العقل. «الأزمة الطبيعية لحرية الإنسان هي التميز الفردي لجميع الأحداث البشرية، إذ إنها روحية» [١٥] ونتيجة لذلك لا توجود نظرية عامة لحياة الفكر، ولا قوانين عامة تحكم التاريخ. فالفرد يعيش في عالم من الرموز والأفكار والقيم. وتتحد هذه الأمور معا وتقدم للقائم بالفعل «تركيبا معقدا من المعاني» [١٦]، و«مثال يتم توجيه الفعل نحوه»، ولا يمكن فهم هذا التركيب المعقد من المعاني ـ الذي يُعبَّر عنه برموز يشير بعضها إلى بعض، بدلا من أن تشير إلى واقع خارجي ما ـ إلا بديهيا من قبل المراقب لها.

وربما كانت المثالية متماسكة، وجذابة من الناحية الأيديولوجية، على الأقل عند البعض ، إلا أنه كانت هناك نقطة ضعف قاتلة في جوهر النظرية. فإذا كان الوضعيون قد عجزوا عن تفسير أسباب اختيار الأفراد غايات بعينها. فإن المثاليين لم يجدوا وسيلة لتعليل التبعات الموضوعية الناتجة عن الوسائل التي يستخدمونها لتحقيق غاياتهم. وقد اضطر أكثر المفكرين الوضعيين تأثيرا إلى اقتباس عناصر من المثالية. واضطروا إلى الاعتراف بأن الأفراد ربما يخضعون المصالح الفردية للأهداف الجماعية، حتى لو كانت غير منطقية من وجهة نظر أنانية. وعلى النحو نفسه، فإن أعظم المثاليين، ماكس فيبر، أدخل عنصرا من الموضوعية في تحليله لدور النتائج غير المقصودة، وإن كانت محتومة في صناعة التاريخ.

وخصص بارسونز ربعا بأكمله من كتاب مطول لتتبع تطور فكر فيبر.

ومن وجهة نظره، فإن مشروع فيبر كان يتمثل في تطوير نظرية رأسمالية مضادة لماركس. وكان اهتمامه الرئيس ينصب على منشأ الرأسمالية وشريكتها البيروقراطية. وكان فيبر يعتقد أن أي تفسير منطقي ومادي

للرأسمالية غير كاف، لأنه يتجاهل «روح الرأسمالية»، أي القيم التي تشكلها، وبالتأكيد سابقة عليها، وتفسر نشوءها. تاريخيا، لقد كان النظام الرأسمالي أكثر الأنظمة الاقتصادية منطقية وفاعلية من الناحية العملية، إلا إنه انتشر أولا في أوروبا الشمالية وذلك فقط لأن السكان الذين يحتلون موقعا استراتيجيا كانوا مهيئين مسبقا له بفضل ديانتهم البروتستانتية، لا سيما الكالفينية. وليس لأن الكالفينيين كانوا يتطلعون كي يصبحوا رأسماليين، ذلك أن مبادئهم الأخلاقية ـ أي الاقتصاد في الإنفاق، والتكريس المهني، واحترام القانون ـ كانت تهدف إلى تحقيق غايات دينية. لكن ديانتهم حثّت التطهريين على الادخار والعمل الشاق وتحمل المسؤولية الفردية وبالتالي أعدتهم ـ عرضيا ـ ليصبحوا رأسماليين ناجحين. وقد حققت الوسائل التي اختاروها في سعيهم إلى الخلاص نجاحا لم يسعوا إليه كأصحاب مشاريع في هذا العالم. وقد أعاقت الديانات الأخرى التي لم تعزز قيما مماثلة ـ بالفعل ـ تطور الرأسمالية والبيروقراطية.

وعلى الرغم من أن كلا منهما بدأ من منطلقات مختلفة للغاية، استطاع بارسونز مع ذلك أن يبيِّن «توصلا مذهلا لنفس النقاط نقطة بنقطة بين فيبر ودوركايم» [١٧]، متجاوزين بذلك قصور الموضوعية والمثالية، انتهى كلا الرجلين عند عتبة النظرية الحقة للإرادية للفعل voluntarist theory of action، ولسوء الحظ، وافت دوركايم المنية قبل أن يتمكن من دخول أرض الميعاد. وتردد فيبر عند الحدود إلا أنه ـ كما لاحظ بارسونز ـ لم يستطع أن يحرر نفسه من التحامل الألماني الذي يرى أن العلم لا يستطيع تفسير عمل الروح. ومن ثم ترك الأمر لبارسونز ليقترح صيغة أعلى من المثالية والموضوعية. وقد وصف ـ هذه النظرية في طور التّشكل ـ بالنظرية الإرادية للفعل voluntarist theory of action، وفي ما بعد النظرية العامة للفعل general theory of action، وأدّعي أن ظهورها يمثل أعظم ثورة فكرية منذ القرن السادس عشر في العلوم الاجتماعية.

واستعرض بارسونز الخصائص الرئيسة لهذه النظرية الجديدة للفعل في كتاب «النظام الاجتماعي The Social System» الذي نشر العام ١٩٥١، «إنه من السهل في المصطلحات المتعلقة بالفعل تصنيف عالم الأشياء المادية على أنه يتألف من ثلاث طبقات من الأشياء «الاجتماعية» و«الطبيعية»

و«الثقافية» [١٨] وتشكل كل طبقة من الأشياء نظاما: أي النظام الاجتماعي، والنظام البيولوجي والشخصي الفردي، والنظام الثقافي. وتتفاعل هذه النظم الثلاثة لتحكم الخيارات التي يُطالَب كل فاعل بالقيام بها، ولا يمكن اختزالها. فالفرد كائن بيولوجي.

خلعت عليه شخصية معينة، أي مواطن وعضو في المجتمع، ونوعا ما فيلسوف تحفل رأسه بالأفكار والقيم والنظريات. وكما أدرك باريتو ودوركايم وفيبر، فإنه سيتعين أن تشترك عدة تخصصات علمية مع بعضها البعض حتى يتسنى فهم الكيفية التي تعمل بها هذه الأنظمة المختلفة معا للتأثير في الأفعال الهادفة.

وفي العام ١٩٤٦ أسس بارسونز قسما مشتركا بين التخصصات الأكاديمية للعلاقات الاجتماعية في هارفارد، حيث جمع علماء الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا معا تحت قيادته. وكان الشيء الذي يدور في خاطره هو إحداث هزّة في العلوم الاجتماعية بإقرار تقسيم منطقي للعمل وإرساء دعائم بيروقراطية أكاديمية أكثر تنظيما وفعالية. فيتعامل علم النفس مع الفرد والطبيعة البشرية والصفات المميزة لها. ويتولى علم الاجتماع أمر النظم الاجتماعية. وتبقى ما أطلق عليه بارسونز حينها النظام الثقافي. ولم يضطلع هذا المفهوم بأي دور رئيس في كتاب «بنية الفعل الاجتماعي» The Structure of Social Action، إلا أنه ظهر مكتملا في العام ١٩٥١في كتاب «النظام الاجتماعي» The Social System، وقد باتت «الثقافة» الآن مصطلحا جامعا لمجال الأفكار والقيم. وكان وسطها العملة المتداولة من الرموز: «الأشياء الثقافية هي عناصر رمزية للتراث الثقافي أو الأفكار أو المعتقدات، أو الرموز التعبيرية أو نماذج القيم» [١٩]، وتشترك الثقافة في الفعل، إلا أن لها أيضا حياتها الخاصة بها. «إن أي نظام ثقافي لا يؤدي وظائفه إلا كجزء من نظام الفعل المتين، وهكذا هو الأمر» [٢٠].

ولكن ترى لمن يمكن أن يُعهد بإعداد الدراسة العلمية الخاصة به؟ كان النظام الثقافي قد ترك حتى ذلك الحين بصفة عامة للمختصين بالعلوم الإنسانية، دون تحقيق أي نتائج مرضية، ولكن كان هناك علم اجتماعي هامشي واحد ربما يكون قادرا على تطويره. فقد اقترح بارسونز أن علم الثقافة قد يكون هو «ما تسعى أن تكونه الأنثروبولوجيا، طبقا للتيار السائد

حاليا» [٢١]، وسيكون هذا العلم شديد التخصص، ويركز على «نظام النماذج الثقافية كما هي، وليس على النظام الاجتماعي الذي هي جزء منه ولا على الشخصيات كأنظمة».

وما عناه هذا الأمر عمليا هو أن العلوم الاجتماعية سيعاد ترتيبها على أسس وظيفية، وستكلَّف الأنثروبولوجيا بمهمتها الخاصة بها: أي دراسة الثقافة. ولا شك في أنه كان سيتعين على الأنثروبولوجيا أن تخلص من جزء كبير من الأعباء المتراكمة، إلا أن هذا الأمر كان يمثل الأمل الوحيد لإنقاذ النظام. وقد اعترف بارسونز بأن النظام لم يصل حتى ذاك الحين إلى مستوى الدقة الضروري. ولاحظ بارسونز في فورة غير مألوفة من التهكم «إنه في النظرية الأنثروبولوجية لا يوجد ما يمكن وصفه بالاتفاق التام على تعريف مفهوم الثقافة» [٢٢]، إلا أن علماء الأنثروبولوجيا سيضطرون في المستقبل للقبول بمفهوم للثقافة دقيق ومحدود للغاية، يُعرَّف من خلال موقعها في ثالوث القوي التي شكلت الفعل ـ أي الشخصية، والعلاقات الاجتماعية، والأفكار والقيم. «ولايمكن أن تصبح الأنثروبولوجيا علما تجريبيا تحليليا مستقلا عن كل من علم الاجتماع وعلم النفس إلا بمثل هذا التعريف لمجالها» [٢٣].

لقد هزّ التحدي الذي فرضه بارسونز الأنثروبولوجيا الأمريكية ـ التي كانت لاتزال تخصصا محدودا ـ هزة عنيفة. (ففي العام ١٩٤٧، كان هناك أربعمائة وثمانية أعضاء فقط في جمعية الأنثروبولوجيا الأمريكية). وفي العام الذي تلا نشر كتاب النظام الاجتماعي تحفزت اثنتان من أكثر الشخصيات تأثيرا في المجال وهما الفريد كروبر من جامعة بيركلي وكلايد كلوكهون من جامعة هارفارد لنشر مراجعة تفصيلية للنظريات الأنثروبولوجية تحت عنوان «الثقافة: مراجعة نقدية للمفاهيم والتعاريف» Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions، وكان هذا هو ردهما على بارسونز نيابة عن الأنثروبولوجيا. ولكن لم يكن الرد بأي حال من الأحوال صيحة غضب. ذلك أن كلوكهون ـ وهو أنثروبولوجي بارز في جامعة هارفارد ـ كان على صلة قريبة من بارسونز منذ ثلاثينيات القرن العشرين. وقد ذكره بارسونز كواحد من مجموعة صغيرة من العلماء الذين قرأوا وعلقوا على مخطوط كتاب «بنية الفعل الاجتماعي»، كما كان كلوكهون مساهما أيضا منذ البداية في خطة بارسونز الطموحة لإقامة قسم للعلوم الاجتماعية يجمع بين

عدد من التخصصات الأكاديمية في هارفارد، القسم الذي سيمثل القاعدة المؤسساتية لتحقيق نظريته العامة للفعل، القسم الذي سيكون المثال على التقسيم التعاوني للعمل الذي يتطلبه علم الاجتماع الجديد. قام كل من بارسونز وكلوكهون بالتعاون مع ثلاثة من الزملاء الآخرين لتنظيم صالون أدبي في هارفارد، وأطلقوا على أنفسهم اسما غير ملائم ألا هو «المساواتيون» [٢٤]، ويتذكر بارسونز: «في اجتماعاتنا في منازل كل منا، ناقشنا مدى كاملا من المشكلات التي أصبحت في نهاية الأمر جزءا أساسيا من التجربة التنظيمية لقسم العلاقات الاجتماعية» [٢٥]. وقد أعد بارسونز وكلوكهون الأساس معا بتدريس مادة تتألف من تخصصات عدة، قادت هذه المادة مباشرة إلى وضع ميثاق تحت اسم: «نحو لغة مشتركة لمجال علم الاجتماع» (ويتذكر كليفورد غريتز أن «متحذلقا تساءل: لماذا لا تكون الإنجليزية؟) [٢٦].

وعلى الرغم من أن كلوكهون كان شريكا منذ بداية هذا المشروع، إلا أنه لم يكن غير ناقد له. في الواقع كان كلوكهون الصوت الوحيد الذي انشق عندما وضع فريق بارسونز - الذي كان قد توسع حينها ليضم إدوارد شيلز كشخصية رئيسة - مسودة «البيان العام»، والذي قدم بيان البارسونيين تحت عنوان نحو نظرية عامة للفعل (١٩٥١). بصورة خاصة، اعترض كلوكهون قائلا بضرورة التعامل مع البنية الاجتماعية، ولو جزئيا على أنها عنصر من عناصر الثقافة فـ «البنية الاجتماعية جزء من الخريطة الثقافية، لأن النظام الاجتماعي يقوم على دعامات توفرها الثقافة ضمنيا وصراحة» [٢٧]. ويرى بارسونز أن كلوكهون كان شديد الإنسانية لدرجة تمنعه من قبول إمكان فصل البنية الاجتماعية عن الثقافة على أنها «مستوى مستقل بحق في تنظيم مكونات الفعل» [٢٨].

وعموما احتج كروبر وكلوكهون على قيام بارسونز بالكتابة عن الثقافة «على نحو أكثر محدودية من الاستعمال الأنثروبولوجي لها [٢٩]، هذا على الرغم من أنهما لاحظا أنه تحرك أخيرا في الاتجاه الأنثروبولوجي [٣٠]، ومع ذلك بدا أنهما يجدان صعوبة في تحديد الأسباب الدقيقة لانشقاقهما، حتى اعترفا أخيرا بأن تعريف بارسونز سوف يتطلب قيام الأنثروبولوجيا بإعادة تعريف نفسها، وأن تتخلى خلال هذه العملية عن أجزاء من إمبراطوريتها».

«ربما ينبع عدم اتفاقنا الكامل مع بارسونز من حقيقة أن مشروعه يرتكز تماما على الفعل. وهذا يترك مجالا ضئيلا لبعض موضوعات البحث الأنثروبولوجية التقليدية، أي علم الآثار والأنثروبولوجيا التاريخية عموما والانتشار وجوانب معينة من التغيير الثقافي وما شابه ذلك، ونحن نعترض بصفة خاصة على انشغاله بالنظم الاجتماعية»، وهي عناصر تجريدية نعتقد أنه من الأفضل النظر إليها كجزء من الثقافة بمجملها» [٣١].

لكنهما في النهاية، توصلا بطريقتهما الخاصة إلى نتيجة مماثلة للتي توصل إليها بارسونز.

لقد كانت «ثقافة» كروبر وكلوكهون أفضل محاولات تحديد ما يعنيه المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة بدقة. وقد أجملا وصنفا مائة وأربعا وستين تعريفا للثقافة («ومرادفها القريب منها: الحضارة»). ثم قاما بتجميع هذه الأفكار في فئتين عامتين: الأفكار النخبوية الإثنية البالية التي يعتنقها المختصون بالعلوم الإنسانية، والتي لم يوافقا عليها (والتي لم يشغل بارسونز نفسه بها على الإطلاق)، والمفهوم الدقيق الذي كان العلماء يتوصلون إليه منهجيا بطرق مختلفة، وهو ما أيّداه على أنه الرهان الرابح. وبالنتيجة، فقد تتبعت دراستهما مراحل تطوير الفكرة الحديثة والعلمية للثقافة، وهي فكرة ـ كما أكّدا ـ ذات قوة تفسيرية تتجاوز نطاق الاستعمالات غير الدقيقة للمختصين بالعلوم الإنسانية [٣٢].

ومثل نظرائهم من المختصين بالعلوم الإنسانية، وضع كل من كروبر وكلوكهون دراسة لأصول المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة عندهما. وكان أول من عرّفها هو إي. بي. تايلور في الجملة الافتتاحية في كتابه «الثقافة البدائية»Primative Culture في العام ١٨٧١ وكتب تايلور يقول: «إن الثقافة أو الحضارة ـ بمعناها الإثنوغرافي العام ـ هي الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاقيات والقانون والعرف، وأي قدرات أوعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع» [٣٣]، فالثقافة كل متكامل، وهي مكتسبة، وتشمل عمليا كل شيء يمكن أن يفكر فيه الفرد، باستثناء البيولوجيا.

إلا أن الشيء الغريب حقا هو أن الأمر استمر عدة أعوام قبل أن يدرك الناس أن تايلور قد بدأ ثورة فكرية. وقد لاحظ كروبر وكلوكهون أنه بعد تايلور توقف تطور الفكرة الأنثروبولوجية للثقافة لفترة طويلة. فبعد العام ١٨٧١لم تظهر أي تعريفات

جديدة للثقافة لمدة اثنين وثلاثين عاما. ويمكن تعقب ستة تعريفات خلال الفترة ما بين ١٩٠٠و١٩١٨، وهي الفترة التأسيسية للأنثروبولوجيا الأمريكية. وقد وجها اللوم للأب المؤسس فرانز بواس نفسه على هذا الركود الفكري. فهو لم يضع باس أول تعريف رسمي له للثقافة إلا عندما ناهز ٧٢ عاما من العمر.

ومع ذلك فإن بواس لم يقم إلا بإبطاء معدل سرعة تقدم العلم. فخلال الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٥٠ وضع علماء الاجتماع الأمريكيون ما لايقل عن ١٥٧ تعريفا للثقافة، وضع معظمها الأنثروبولوجيون، وفي هذه الفترة تم تبني فكرة تايلور عن الثقافة وتهذيبها وتطويرها.

وكانت مشكلة تعريف تايلور هي أنه جمع قدرا مفرطا من العناصر المتباينة غير المترابطة بعضها مع بعض. وكان تايلور قد ذكر أن أي ثقافة تشكل وحدة كاملة، إلا أن فكرته عن الوحدة الكاملة كانت عبارة عن قائمة من السمات، ونتج عن ذلك أن أي ثقافة يمكن جردها، ولن يكون من الممكن أبدا تحليلها. واعتقد كروبر وكلوكهون أنه يتعين التعامل مع الثقافة على أنها وحدة متكاملة وذات بنية وتتألف من أجزاء مترابطة. لكن تايلور جمع عناصر كثيرة للغاية في الثقافة، وبالذات لم يميز بين الثقافة والتنظيم الاجتماعي. وكان من المفضل تضييق نطاق التعريف، لتمييز الثقافة عن المجتمع، ولتعريف الثقافة كأفكار وليس كأفعال أو كمؤسسات.

ويمكن ملاحظة نظام الأفكار الذي يشكل ثقافة ما بشكل غير مباشر في «المعبرات تلك الأفكار أو تجسيداتها أو نتائجها». وطبقا لكل من كروبر وكلوكهون، فإن أحد أحدث الاكتشافات في المجال كانت تتمثل في أن الأفكار الثقافية يعبَّر عنها ويُتحدَّث عنها باستخدام الرموز. وقد غدا هذا الإدراك مركزيا للمفهوم الحديث للثقافة:

> **«لاشك في أن هناك ـ منذ العام ١٩٥١ ـ إدراكا عاما في أوساط الفلاسفة وعلماء اللغة والأنثروبولوجيين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع بأن الثقافة ترتكز أساسا على تطوير الإنسان الأول للقدرات الرمزية والإبدال الخيالي. وقد تطلب الأمر مرور عقد آخر من الزمان لرؤية تأكيد أشد على هذا العامل في تفكيرنا بشأن الثقافة»** (٣٤).

وأخيرا، إن «خصائص الثقافة هذه ـ التي يبدو أنها الأكثر تميزا وأهمية بين بقية خصائصها» (٣٥) هي قيمها الخاصة بها. «وفي واقع الأمر، فإن القيم توفر الأساس الوحيد للفهم التام للثقافة، نظرا إلى أن التنظيم الفعلي

لجميع الثقافات يتماشى اساسا مع قيمها». وهذه القيم «متغيرة ونسبية وليست محتمة سلفا أو أبدية»، ولتقدير قيم الآخرين، فإنه يتعين على المرء تبني منظور نسبي ليدرك «أن كل مجتمع من خلال ثقافته يبحث عن القيم ويعثر عليها بطريقة ما»، وهذه النسبية هي التي تميز في المقام الأول المقاربة الأنثروبولوجية للثقافة عن المقاربات الأقدم منه.

وبينما ادعى كروبر وكلوكهون أنهما لا يرغبان في إضافة التعريف الرسمي رقم ١٦٥ للثقافة إلى التعريفات المائة والأربعة والستين التي اضطلعا بعرضها، إلا أنهما حددا في نهاية الأمر الوسيلة التي «صيغت بها هذه الفكرة المحورية من قبل معظم علماء الاجتماع» ألا وهي: «أن الثقافة تتألف من أنماط، صريحة أو ضمنية، من السلوك ـ ولأجله ـ المكتسب والمنقول من خلال الرموز. ويتألف الجوهر الأساس للثقافة من الأفكار... التقليدية لاسيما القيم المرتبطة بها» [٣٦].

وشأن دراسات الأصول التي وضعها فيبر وإلياس وويليامز فإن دراسة كروبر وكلوكهون هي سلسلة قومية أساسا، وهي في هذه الحالة أمريكية. ومع حلول القرن الجديد باتت أيضا دراسة تأصيل حصرية لعلم الاجتماع. وحدثت نقطة تحول حاسمة: ذلك أن تراث علم الاجتماع استقل عن أصوله الفلسفية (الأوروبية) وظهر كخطاب علمي (أمريكي) مميز بشأن الثقافة. وشعر كروبر وكلوكهون بالأسف الشديد لأن الكثيرين من المختصين بالعلوم الإنسانية كانوا لايزالون يتشبثون بأفكارهم الأكثر غموضا. وكان هناك بعض علماء الاجتماع ـ حتى الأمريكيين منهم ـ كانوا لايزالون يميلون أيضا إلى إعادة صياغة التباين الإنساني الألماني القديم بين الثقافة والحضارة، إلا أن معظم علماء الاجتماع الأمريكيين أصحاب الفكر الصائب اتفقوا مع الاستعمال الأنثروبولوجي الذي قدم الطريق القويم للتقدم نحو الأمام.

إلا أن علماء الاجتماع الأجانب تأخروا في إدراك أهمية الفكرة الجديدة. بل وحتي علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين من أمثال رادكليف ـ براون وإيفانز ـ بريتشارد [٣٧] رفضوا مفهوم الثقافة، وقد يرجع ذلك إلى أسباب قومية. إذ «يبدو أن الاعتراض يتعلق بالأسلوب، ويدور حول المصطلح والنفور من استخدام كلمات نشأت في بادئ الأمر في لغة أخرى. وقد شعر الأمريكيون بقدر أقل من الحرج عندما اقتبسوا من الألمان» [٣٨]. وفي فرنسا، أبدى علماء الاجتماع «اعتراضا أكبر... فالحضارة بمعانيها الضمنية المتعلقة

بالتطور والتحضر، لاتزال الاسم الفرنسي المفضل للثقافة». وربما ساهمت هذه المحافظة الفكرية في حدوث «تخلف معين في مجالات التفكير النظري الفرنسي المعاصر في المجالين الاجتماعي والثقافي».

وفي تفسير كروبر وكلوكهون، يبزغ المفهوم العلمي للثقافة في مواجهة المفاهيم الإنسانية. فقد صاغ تايلور تعريفه للثقافة كنقيض مدروس للتعريف النخبوي الذي كان ماثيو آرنولد قد اقترحه قبل عامين في مؤلفه «الثقافة والفوضى». ومع ذلك فإن مفهوم تايلور لم يحظ بأي قدر يوازي التأثير الذي تمتع به مفهوم أرنولد، على الأقل لأعوام طويلة. وقد عبر كروبر وكلوكهون بأسف حين قالا: «بعد جيل أو جيلين لاحقين في مقابل كل مائة من المتحدثين باللغة الإنجليزية لايزالون يتقبلون تعريف آرنولد كان هناك متحدث واحد باللغة الإنجليزية يقبله أو حتى على علم بتعريف تايلور مباشرة أو عن طريق النقل عن الغير» [٣٩]، وفي حين أدرج تعريف آرنولد بسرعة في معجم أكسفورد للغة الإنجليزية، لم يشر لتعريف تايلور للمرة الأولى إلا في ملحق العام ١٩٣٣.

وقد اعترض مؤرخ الأنثروبولوجيا جورج ستوكينغ [٤٠] على أسطورة المنشأ هذه. وجادل بأن «فكرة تايلور عن الثقافة ربما كانت أقرب إلى فكرة ماثيو آرنولد ـ مختص العلوم الإنسانية الذي عاصره تقريبا ـ منها إلى المعنى الأنثروبولوجي الحديث. وأما بالنسبة إلى درجة الاختلاف في استعمالاتهما، فإنه يمكن المجادلة بأن آرنولد كان أقرب في جوانب معينة إلى المعنى الأنثروبولوجي الحديث من تايلور» [٤١]، فقد كان ماثيو آرنولد أكثر ميلا من تايلور إلى تبني وجهة نظر نسبية بشأن الثقافة، لا سيما أنه ميز الثقافة عن الحضارة الميكانيكية، كما جادل بأنه في الوقت الذي قد تقود فيه بريطانيا الطريق نحو التصنيع، إلا أن ثقافتها قد تكون ناقصة، وتتخلف عن المستوى الذي وصلت إليه الثقافات الأخرى في العصور الأخرى. ومع ذلك، ظل آرنولد مؤمنا بالنموذج الأوروبي المثالي، وكما يشير ستوكينغ فإنه كان سيعتبر مصطلح «الثقافة البدائية» إردافا خُلْفيا oxymoron [٤٢]. وعلى النقيض من آرنولد، كان تايلور يؤمن بعقيدة التنوير التي كانت قيد التطور. وكان فكره الأنثروبولوجي «جزءا من التجسيد الوضعي للتراث التقدمي في القرن التاسع عشر» [٤٣]، وكان كل من آرنولد وتايلور «على صلات بالفكر الألماني. إلا أن الدعامة التي يستند إليها فكر تايلور تقوم على تراث التنوير الفرنسي والتجريبية البريطانية» [٤٤].

وفي تقدير ستوكينغ، فإن أيا من تايلور أو آرنولد لم يتنبآ بالفكر الأنثروبولوجي المعاصر بشأن الثقافة. «وقبل العام ١٩٠٠ تقريبا، لم تكن «الثقافة» في أي من التراثين الألماني أوالإنجليزي - الأمريكي قد اكتسبت بعد دلالاتها الأنثروبولوجية المعاصرة المميزة» (٤٥). وكان فرانز بواس هو المسؤول عن تقديم «الدلالات الأنثروبولوجية المعاصرة» للفظة ثقافة. وقد تجنب ستوكينغ الإعلان الصريح بأن بواس «اخترعه»، إلا أن كروبر وكلوكهون يريان أنه «بعيدا من عرقلة تطور المفهوم الأنثروبولوجي، اضطلع بواس بدور مهم في ظهوره» (٤٦). وعلى الرغم من أن بواس لم يساهم في الأطروحات النظرية الدائرة حول طبيعة الثقافة، فإنه يتضح بوضوحه في الكثير من كتاباته «عدد من العناصر المحورية للمفهوم الأنثروبولوجي المعاصر للثقافة - أي التاريخية، والتعددية، والحتمية السلوكية، والتكامل، والنسبية» (٤٧)، ويستخلص ستوكينغ أن هذه العناصر «في أعمال فرانز بواس تتبع من الاستعمالات القديمة للتطوريين والمختصين بالعلوم الإنسانية».

وحدد ستوكينغ المَعْلَم الحاسم للفكرة الأنثروبولوجية المعاصرة على أنه استخدام مصطلح الثقافة في صيغة جمع. فبدلا من لفظة ثقافة بدأ الأنثروبولوجيون - اقتداء ببواس - في الكتابة عن الثقافات. ومن ثم اعترف ستوكينغ بأن هذا الاستعمال لصيغة الجمع يمكن العثور عليه في كتابات هيردر وهومبولدت (٤٨)، كما أنه كان شائعا في التراث الطويل للإثنولوجيا الألمانية، فإن بواس لم يكن مسؤولا بأي شكل عن إدخال هذا الاستعمال لصيغة الجمع في الخطاب الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر. واقترح كروبر وكلوكهون - اللذان كانا على دراية وثيقة بتراث بواس واللذان لم يضمرا أي ضغينة له - أن رالف لينتون (٤٩) في العام ١٩٣٦ ومارغريت ميد (٥٠) في العام ١٩٣٧ هما أول من ميز بين «الثقافة» و«ثقافة» (٥١) ويعد هذا الادعاء في حد ذاته غامضا نوعا ما، نظرا إلى أن روث بنديكت (٥٢) قد نشرت أعمالا في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين تتناول بوضوح «ثقافات» السكان الأميركان الأصليين المختلفة. على أي حال، فقد أشارا أيضا إلى أنه حتى عندما كتب بواس عن «ثقافة» بدلا من «الثقافة» فإنه كان يراوح بين وصفها بأنها تراكم عرضي للسمات و«بأنها مجموع روحي متكامل» (٥٣) تُضفي عليه «عبقرية شعب ما» الحيوية. وقد تبنى روبرت لوي مساعد بواس وجهة نظر

مماثلة. وكان بواس يرى «أنه يتعذر فهم أي ظاهرة ثقافية إلا من خلال ماضيها، وبسبب تعقيد هذا الماضي فإن الأحكام العامة المرتبطة بالزمن، مثل تلك المتعلقة بالفيزياء، غير واقعية شأنها في ذلك شأن الأحكام العامة غير المرتبطة بأي زمن» (٥٤)، وكانت التغييرات الثقافية نتاجا للاتصالات التي حدثت مصادفة، أو أنها نشأت نتيجة استجابة الأفراد المبدعة للتقليد المتوارث، وبتأثير من تحديات البيئة. ونتيجة لذلك لم تشكل الثقافات أنظمة متكاملة.

وعلى الرغم من تأثر كل من لوي وكروبر وكلوكهون بفكر بواس تأثرا شديدا، فإنهما لم ينسبا المفهوم الأنثروبولوجي الجديد للثقافة إليه. فقد كانا سيصبحان ملزمين ـ إن هم فعلا ذلك ـ بتتبع أصول أفكاره إلى مفاهيم مدرسة برلين الإثنولوجية، التي قام فكر بواس عليها. ولاحظ وودروف سميث أن «معظم المؤرخين الأنثروبولوجيين من الإنجليز والأمريكيين يميلون إلى تجنب التعامل بعمق مع تأثير الفكر الألماني على الإثنولوجيا» (٥٥)، ومن ثم تجاهلوا المدى الذي كان به بواس نتاجا لمدرسة برلين الليبرالية. إلا أن بواس ـ الذي دخل دائرة برلين في العام ١٨٨٢ ـ عمل عن كثب مع فيرشاو وباستيان، وكتب تحت إشرافهما رسالته التي تحمل عنوان «التأهيل» Habilitation حتى هاجر إلى الولايات المتحدة في العام ١٨٨٦، وقد استقى الحجج المناهضة للعنصرية التي طرحها في جامعة كولومبيا من فيرشاو مباشرة. وكذلك هي الحال أيضا بالنسبة إلى افتراضه الرئيس ـ وهو افتراض سلبي بشكل واضح ـ بأن العرق لا يحدد الثقافة. وكان مشروعه الإثنولوجي يستند إلى مفهوم أدولف باستيان «مجال الثقافة culture area»، بل ويقترح وودروف سميث أن مدرسة برلين بقيت على قيد الحياة بفضل بواس، إذ اجتاحتها في ألمانيا حالة فكرية ميالة للقومية والإمبريالية والعنصرية.

وفي الأعوام التالية، اقترح بواس في أكثر من مرة ضرورة أن تدرس الثقافات كأنظمة عاملة وكوحدات عضوية متكاملة، وأن مقاربة وظيفية متزامنة قد تقدم بديلا للفهم التاريخي. لكنه لم يركز على هذا الخيار إلا منذ العام ١٩٣٠، والتفسير الأكثر قبولا هو أنه تحفزَّ إلى إحداث هذا التغيير المتأخر غير المسبوق بفعل مجموعة من الطلبة الشباب النابغين الذين اتصلوا به في العشرينيات، أي إدوارد سابير وروث بنديكت ومارغريت ميد، الذين شكلوا دائرة مقربة من الأصدقاء (والأحبة) كان سابير مرشدهم الفكري.

متى انشقت فكرة أنثروبولوجية جديدة للثقافة عن الخطاب السائد؟ لقد خلص كروبر وكلوكهون إلى أن الانشقاق المعرفي حدث في العام ١٨٧١ مع تعريف تايلور للثقافة. لكن تايلور ـ كما أشار ستوكينغ ـ كرر الفكرة الوضعية المنطقية والتقدمية السائدة بشأن الحضارة، حتى إن قام بترجمتها إلى تعبير اصطلاحي تطوري وأطلق عليها: الثقافة. ووفق ستوكينغ، فإن هذا التطور لم يحدث إلا في العام ١٩١١، عندما اتخذ فكر بواس منعطفا نسبيا جديدا، وفق ما يجادل ستوكينغ. لكن كما أوضحنا، فإن بواس استمر في تأييد أفكار برلين الليبرالية التي ظهرت في الثمانينيات من القرن التاسع عشر، كما قامت مدرسة برلين بإحياء تراث ألماني يرجع إلى كتابات فيتز [٥٦] وكليم [٥٧] في منتصف القرن التاسع عشر. وعلاوة على ذلك، لم يطرح بواس ـ بوضوح ـ شيئا يشبه مفهوما أنثروبولوجيا حديثا للثقافة كنظام متكامل من الرموز والأفكار والقيم إلا في العام ١٩٣٠، ومن الواضح أن أيا من هذه اللحظات لم تشهد تقديم فكرة مميزة عن الثقافة تنشق عن الأفكار المنافسة لتصبح المفهوم المنظم لعلم جديد.

ولاحظ كروبر وكلوكهون حرصا مفاجئا في العلوم الإنسانية على التأمل في الثقافة، وذلك في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، عندما كانت الأفكار حول الثقافة آخذة في «اكتساب مغزاها الاصطلاحي في العلوم الإنسانية تدريجيا» [٥٨]، وربما طرأ حينئذ التغيير الراديكالي في الفكر الأنثروبولوجي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الموضع الواضح للبحث عن دلائل الثورة يكمن في أعمال طلبة بواس.

في العام ١٩١٧، قدم روبرت لوي سلسلة من المحاضرات الشعبية تحت عنوان «الثقافة والإثنولوجيا». واحتجّ بأن الثقافة هي «أمر فريد من نوعه ولا يمكن تفسيره سوى من خلال نفسه» [٥٩]، ولا يحدده العرق أو البيئة. إن الثقافة هي ما قاله تايلور، الميراث غير البيولوجي للجنس البشري. وإذا ما نظر المرء إلى المدى الكامل للتقدم الثقافي البشري، فإنه سيجد تقدما علمانيا.

> **«قد نشبّه تقدم البشرية بإنسان يبلغ من العمر مائة عام أضاع خمسة وثمانين عاما من حياته في رياض الأطفال، وقضى عشرة أعوام في المدرسة الابتدائية، ثم اندفع بسرعة الصاعقة عبر المدرسة المتوسطة والثانوية والجامعة. ويبدو أن الثقافة تسير بمعدل بطيء للغاية حتى تتخطى عتبة معينة، فتنطلق للأمام، مكتسبة قوة دافعة بمعدل غير متوقع».**

ويتعين أن تتمكن الإثنولوجيا في نهاية الأمر من الكشف عن طبيعة ومصادر هذا التقدم، لذا فإن تايلور كان مصيبا في وصفه للأنثروبولوجيا بأنها «العلم الذي يستعلمه المُصلِح».

وبحلول العام ١٩٢٠، أظهر لوي مزيدا من الاهتمام بالفوارق بين الموروثات الثقافية المحلية، إلا أنه رفض بوضوح فكرة أن أي ثقافة هي كلٌّ متكامل:

> **«تتطور الثقافات أساسا بفعل الاقتباسات الناجمة من الاتصال العرضي. وتفوق حضارتنا بقية الحضارات إلى حد كبير في أنها مجموعة معقدة من السمات المقتبسة... وبالنسبة إلى ذلك المزيج العشوائي غير ذي خطة، ذاك الشيء المؤلف من أجزاء ورقع الذي يُطلَق عليه اسم الحضارة، لم يعد في وسع مؤرخيها إضفاء التبجيل الخرافي عليها»** [٦٠].

وفي العام ١٩٢٢ نشر ألكسندر غولدنفيزر [٦١] ـ من أتباع بواس أيضا ـ كتابا بعنوان «الحضارة المبكرة: مدخل للأنثروبولوجيا» Early Civilization: An introduction to Anthropology، وكان هدف غولدنفيزر ينصب على الأفكار العنصرية، فشرح اعتراضات بواس المعروفة ضد الرؤية العرقية للتاريخ. فالاختلافات بين الأعراق غير ذات وزن. ذلك أن الحضارات تتجاوز الحدود العرقية، كما أن عناصر حضارتنا لا تعد دوما وعلى نحو بديهي تطورا محسَّنا لممارسات الحضارات «البدائية». وتتباين الحضارات نتيجة للعوارض التاريخية المحلية، لكن جميع الحضارات تشترك في مبادئ عامة مشتقة من الخصائص النفسية المشتركة لبني البشر، ومن انتشار الممارسات الأفضل.

وعلى الرغم من أن غولدنفيزر عرض تفسيرات لنماذج من الثقافات، وأكدت تفسيراته وحدة الموضوع، وذلك على نحو يذكر القارئ الحديث بمنهج بنديكت في كتابها «أنماط الحضارة»، فإن الثقافة بالنسبة إليه ـ كما هي الحال مع لوي ـ مجموعة متباينة من العادات والأساليب والمعتقدات التي تُنقَل من جيل إلى آخر، أو تُقتَبَس من الآخرين. وحتى كروبر ـ الذي طور فكرة غامضة بعض الشيء عن الأنماط الثقافية، والتي كان زملاؤه يعتقدون أنها روحانية إلى حد ما ـ أكّد أنه يتعين التعامل مع أي ثقافة تاريخيا وليس بوصفها وحدة فاعلة متكاملة.

وجاء الخروج عن تراث بواس بفعل أعمال جيل ثانٍ من الطلاب ـ ولد أغلبهم في أمريكا ـ في ظل القيادة المُلهمة لإدوارد سابيرً. وقد أعلن سابير في مقالته المفصلية، التي تحمل عنوان «الثقافة، الأصالة والزيف»

Culture, Genuine and Spurious والتي نشرت في العام ١٩٢٤، أن المنظور الأنثروبولوجي الكلاسيكي للثقافة لابد أن ينتهي، وأنه يتعين علينا التخلي عما وصفه بالفكرة الإثنولوجية التقنية للثقافة، أي فكرة تايلور، وفي الجزء الأكبر فكرة بواس كذلك. فبالنسبة «إلى الإثنولوجي ومؤرخ الثقافة» فإن الثقافة تجسد «أي عنصر متوارث اجتماعيا في حياة الإنسان، سواء أكان ماديا أو روحيا» [٦٢] وفي نهاية الأمر، فالثقافة مُشتَركة مع الإنسانية، فحتى «أدنى الوحشيين» لديهم ثقافة. فالدراما البيركليسية والدينامو الكهربائي وتقنيات ومعتقدات مجتمعات الصيد ـ والالتقاط هي «جميعا من عناصر الثقافة، وعلى القدر نفسه ومن دون تحيز»، لكن سابير خلص إلى أنه قد يكون من الأفضل التحدث عن «الحضارة» بهذا المعنى بدلا من «الثقافة». وعلى أي حال، «فإنني لا أعتزم استخدام مصطلح الثقافة بهذا المفهوم الفني».

وفي مفهوم آخر، فإن الثقافة تدلُّ على «نموذج مثالي تقليدي للتثقيف الفردي»، وبالطبع، كان هذا مفهوم الثقافة طبقا لماثيو آرنولد. ولاحظ سابير أن المؤيدين لها يبدون غالبا تعاليا معينا عن الحياة العادية وولعا مرضيا بالماضي، وربما يتحول نهجهم في ما يتعلق بالثقافة بسهولة إلى مسألة تهتم بالأسلوب بدلا من الجوهر، ويصلب في تشكك ساخر، أو أسوأ من ذلك ينحط إلى سلوك متحذلق. ومع ذلك، كان هناك شيء ما في هذه الفكرة، وسيبلي الأنثروبولوجيون بلاء حسنا إذا تنبهوا له.

وقد تبقى المعنى الثالث للثقافة، وهو «الأقل انقيادا للتعريف والتوضيح بشكل مقبول، وربما يرجع ذلك إلى أن هؤلاء الذين يستخدمونه من النادر ما يستطيعون تقديم فكرة واضحة تماما عما يعنونه هم أنفسهم بكلمة ثقافة»، ووفق هذا المعنى، فإن الثقافة تدمج عناصر من الاستعمالات الأخرى. فكما في الاستعمال الفني الإثنولوجي، فإنه ينظر إلى الثقافة على أنها ميراث جماعة، إلا أنها تشير بصفة خاصة إلى العناصر التي يركز عليها تقليديا المختصون بالعلوم الإنسانية، أي «الإرث الروحي لجماعة ما»، التي يكون بعضها «ذا قيمة ذاتية أكبر، وأكثر تميزا، وأعلى أهمية من البقية من حيث المعنى الروحي». وكما أكد كبار المختصين بالعلوم الإنسانية، فإن هذه العناصر الروحية هي التي تمنح حياة الفرد مغزاها.

من هذا المنظور، فإن الثقافة هي التي تمنح «شعبا معينا مكانا متميزا في العالم» [٦٣]، و«من ثم قد يكون بالإمكان تعريف الثقافة ـ بإيجاز ـ على أنها الحضارة لأنها تجسد العبقرية القومية»، ولاحظ سابير أن هذا كان يمثل إلى حد كبير جدا وجهة النظر الشعبية حيال ماهية الثقافة، كما اعترف بأن هذا الربط بين ثقافة وأمة يمكن أن يؤدي إلى ظهور الشوفينية أو العنصرية. وعلى الرغم من ذلك، فإنها كانت تجسد بصيرة غابت عن المشتغلين بالإثنولوجيا وبعلم النفس الاجتماعي، ألا وهي: «أنه لا يزال من الصحيح أن مجموعات كبيرة من الأفراد في كل مكان لا تنزع إلى التفكير والتصرف سوى وفق الأنماط الفطرية، التي هي غريبة عنها إلى حد كبير».

وقد ميز سابير أيضا بين ما أسماه ثقافة أصيلة وزائفة. وتمتاز الثقافة الأصيلة بالتنوع الوفير وإن كانت مترابطة ومتجانسة، «فلا شيء يخلو من مغزى روحي» [٦٤]، وهي ليست مجرد «هجين روحي لرقع متناقضة» [٦٥]، فالثقافة الأصيلة متناغمة، مثل ثقافة أثينا في عهد بيركليس Perclies، أو إنجلترا في عهد إليزابيث. ولا ترتبط الثقافة الأصيلة بالتقدم التقني. فمن الوهم الاعتقاد بأن التقدم العلمي سيساعدنا على تحقيق «انسجام أعمق للحياة نحو ثقافة أكثر وأعمق إرضاء». فقد لاحظ الإثنولوجيون «حيوية الثقافات» [٦٦] حتى عندما تكون التكنولوجيا بدائية. وعلاوة على ذلك، فإن الفن والدين والحياة الاقتصادية تتضافر بعضها مع بعض في المجتمعات البدائية. أما في المجتمعات الصناعية فإن غايات الحياة قد أبعد بعضها عن بعض، وفصلت الوظائف، بحيث «ترتوي ذواتنا الروحية، في أغلب الأحيان وطيلة الوقت تقريبا» [٦٧]، «ولا يستطيع الفرد المثقف ربط النفس مع «الروح الرئيسة، إلا عندما تنضم الشخصية إلى «شخصية العقول والقلوب الكبيرة التي ينظر إليها المجتمع على أنها المخلقة الرئيسة له»، والثقافة الأصيلة للفرد «يجب أن تنمو طبيعيا من التربة الخصبة لثقافة جماعية» [٦٨].

والثقافة بهذا المعنى هي التي يجب أن تصبح موضوع الأنثروبولوجيا، إلا أن علماء الأنثروبولوجيا أهملوا ذلك، على الرغم من أنهم ربما كانوا يدركون بانزعاج أن «العناصر الرئيسة للحضارة ـ التي تدخل دراستها في دائرة اختصاص الإثنولوجيا وتاريخ الثقافة ـ هي ثقافة يصعب تفسيرها تفسيرا وافيا ويترك في الغالب لرجال الأدب» [٦٩]. وبإيجاز فإن سابير كان يطرح

اقتراحا مزلزلا مؤداه أنه يتعين على الإثنولوجيين التخلي عن دراسة ما أسماه بالحضارة، أي موضوعهم التقليدي الذي ظل بواس مخلصا له، وأن يتبنوا عوضا عن ذلك فكرة كلاسيكية من أفكار العلوم الإنسانية حول الثقافة، وهي النظر إليها كروح ـ عقل وطنية.

وقد عملت روث بنديكت عن كثب مع بواس، لكنها كانت أيضا متأثرة بشدة بسابير. وفي أقل من عقد من الزمان بعد ذلك، وفي كتابها «أنماط الثقافة» كان تصورها الرئيس لأي ثقافة هو أنها أسلوب فني. وقد استشهدت بعدد قليل من الأنثروبولوجيين، إلا أنها انجذبت إلى مجموعة من المفكرين الألمان من ديلثي إلى شبينغلر. واعترفت بأن فكرة شبينغلر عن الثقافات الأبولونية والفاوستية في أوروبا هي المصدر المباشر لمقارنتها مع الأساليب الثقافية للبويلوس في نيومكسيكو، والشعوب الأصلية للساحل الشمالي الغربي، وذلك على الرغم من أنها (وبالطبع شبينغلر) كانا مستلبين من قبل بوصف نيتشه لأنواع الثقافة الأبولونية والديونيسية، التي طورها في كتابه «ميلاد مأساة» Birth of Tragedy، الذي قرأته باهتمام كبير وهي طالبة.

وبالنسبة إلى بنديكت، فإن تكامل أي ثقافة يمكن مقارنته مع بلورة أي شخصية. فللثقافات شخصياتها الجمعية الخاصة ـ فقد كان الدوبان على سبيل المثال مصابين بعقدة الاضطهاد، اما الكواكيوتل فكانوا مصابين بجنون العظمة ـ فارضين نمط شخصية نموذجيا على الأفراد الذين نشأوا في هذه الثقافة.

> **«إن تاريخ الفرد، أولا وقبل أي شيء، لهو تكيف مع الأنماط والمعايير المتوارثة تقليديا في مجتمعه. ومنذ لحظة ميلاده تشكل الأعراف، التي يولد في ظلها، خبرته وسلوكه. وبحلول الوقت الذي يستطيع فيه التكلم، فإنه يكون قد غدا المخلوق الصغير لثقافته. وبحلول الوقت الذي يصير فيه كبيرا وقادرا على المشاركة في أنشطتها، فإن عاداتها تصبح عاداته، ومعتقداتها معتقداته، ومستحيلاتها مستحيلاته»** (٧٠).

وانتقد سابير الاقتراح الذي يقول بأن للثقافات شخصيات جمعية. وقال لتلاميذه في نقده لتفسير بنديكت لشعب الدوبو «لا يمكن لأي ثقافة أن تتسم بعقدة الاضطهاد» (٧١). كما تمسّك أيضا بوجهة النظر التي تقول إن الأفراد يستطيعون ممارسة استقلال خلاق وهو ما يتعين عليهم القيام به، لذا تردد في قبول أي شكل من أشكال الحتمية الثقافية. وعلى الرغم من أن الأفراد

يتكيفون مع ثقافة ما، فإن هذا لا يحتاج إلى إجراء تعديلات جذرية في الشخصية. «أعتقد أن الأفراد من الدوبو والكواكيوتل يشبهوننا إلى حد كبير، أنهم يتعاملون مع مجموعة مختلفة من الأنماط... ويتعين عليك أن تعرف الفرد قبل أن تعرف ما تعنيه تبعات ثقافته بالنسبة إليه».

وكان سابير وروث بنديكت الأكثر إبداعا من زملاء بواس الشباب في العشرينيات من القرن العشرين، وقد تحرك في الاتجاه الذي كانا يسيران فيه، أو على الأقل بارك المشروع الذي شرعا فيه. ولاحظت مارغريت ميد ـ التي غدت أنجح المروجين لدراسات «الثقافة والشخصية» ـ أن بواس خلال هذا الوقت:

> «شعر أن قدرا كافيا من العمل قد خصص لتوضيح أن الشعوب يقتبس بعضها من بعض، وأنه ليس هناك مجتمع يتطور في عزلة، بل كان يتأثر باستمرار في تطوره بالشعوب والثقافات الأخرى، والمستويات المختلفة الأخرى من التكنولوجيا. وقرر أن الوقت قد حان للتعامل مع مجموعة المشكلات التي تربط تطور الأفراد بما كان مميزا في الثقافة التي نشأوا فيها»[٧٢].

وهذه وجهة نظر موالية، تبتعد عن الانفصال الجذري الذي بدأه سابير وبنديكت. ولم يساور روبرت لوي ـ شديد التمسك بالمدرسة البواسية القديمة ـ أي شك في أن هذا الأمر لم يكن سوى بدعة. وكتب يقول إن مقال سابير «لا يتعلق بالأنثروبولوجيا، نظرا لأن سابير نحى جانبا وبوضوح «المعنى التقني للثقافة»[٧٣]، وهكذا فإنه يتعامل مع شيء ما يقع خارج نطاق العلم برمته» وقدم بواس نفسه ـ الذي كان حينها يناهز السبعين من العمر ـ بعض التنازلات للعناصر النشيطة والطموحة والمبدعة من المحيطين به، إلا أنه في كتابه الجامعي الذي ألفه في العام ١٩٣٨ تحت عنوان «الأنثروبولوجيا العامة» General Anthropology أكد رؤيته التاريخية للثقافة على أنها تجميع فضفاض وعرضي للسمات.

وعلى الرغم من أن كروبر وكلوكهون كانا يعترضان على الاعتراف بحقيقة أن بارسونز هو من أوجد الحاجة إلى مفهوم علمي اجتماعي معاصر للثقافة، وهو الذي أقنع كبار علماء الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة بأن علمهم لا يمكن أن يزدهر إلا إذا قبلوا بالثقافة بالمعنى الذي يطرحه كشيء خاص بهم. وكان التحدي الذي فرضه هو ما أرغم علماء الأنثروبولوجيا على إعادة فحص أفكارهم ووضعها بشكل أكثر تحديدا.

وقد سبر كروبر وكلوكهون تاريخهما الخاص بحثا عن صيغ سلفية قد تتناسب بشكل تقريبي مع المفهوم الجديد، وقد عثرا بالفعل على البعض منها، فقد اعتمد بارسونز على التراث الرومانسي الألماني الذي أثّر في الكثير من الأنثروبولوجيين، بما في ذلك سابير. فالتراث الألماني، كان يتعامل مع الثقافة على أنها نظام من الأفكار والقيم، معبرٌ عنها بالرموز المُجسَّدة في الدين والفن. فكان الفرد يجد هدفا للحياة، ويشعر بالهوية، من خلال استيعاب قيم الثقافة وجعلها قيما خاصة به. وكان ما فعله بارسونز هوأنه أخذ هذه الفكرة التي تستحق الاحترام ووضعها في إطار نظرية عامة للعمل الاجتماعي. ثم دعا الأنثروبولوجيين إلى دراستها في إطار مساهماتهم في عمل مشترك ما بين التخصصات المختلفة.

وفي الوقت نفسه، شجِّع الأنثروبولوجيون على تجاهل البيولوجيا والشخصية والمؤسسات الاجتماعية والمسائل التاريخية، نظرا إلى أنها أصبحت في ذاك الوقت موضوع فروع معرفية. وقد احتج كروبر وكلوكهون أن بارسونز رغب في استثناء بعض الاهتمامات التقليدية للأنثروبولوجيا، لاسيما الانتشار والتاريخ. وعارض بعض الأنثروبولوجيين، بمن في ذلك كلوكهون على وجه الخصوص، التخلي عن دراسة البنية الاجتماعية. إلا أن هذا كان هو الثمن الذي يجب دفعه، إذا أردنا أن نمنح الأنثروبولوجيين حرية مجالهم الخاص في العالم الشجاع الجديد للعلوم الاجتماعية متعددة التخصصات، الذي يتخذ من نظرية بارسونز العامة للفعل نظريته الأساس.

وخلال الفترة من ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨، قضى بارسونز عاما كاملا في مركز الدراسة المتقدمة للعلوم السلوكية في ستانفورد بولاية كاليفورنيا. وكان كروبر على مقربة منه في بيركلي، وقد خاض الرجلان سلسلة من المناظرات التي صاغا من خلالها بيانا. ونشر هذا البيان في مجلة «المراجعة النقدية الاجتماعية الأمريكية» American Sociological Review في العام ١٩٥٨ تحت عنوان «مفاهيم الثقافة والنظام الاجتماعي» The Concepts of Culture and of Social System، وقد قارن عالم الاجتماع هوارد بيكير اتفاقهما «بالاتفاق القانوني (مثل تلك الاتفاقات التي يقرر من خلالها المقاولون قدر العمل، الذي يستطيع النجارون إنجازه، وأين يجب على الكهربائيين تولي أمر العمل» [٧٤]، لكن تصعب مقاومة صورة الاتفاق

الديبلوماسي المبرم بين قوتين كانتا متنافستين فيما مضى. ويتذكر بارسونز ذلك قائلا: «لقد أرضاني الأمر كثيرا عندما اقترح البروفيسور كروبر ـ الذي كان بلا شك عميد الأنثروبولوجيين الأمريكيين في ذلك الحين ـ أنه يتعين علينا إصدار بيان مشترك معا، الغرض الرئيس منه التركيز على الفارق بين النظم الثقافية والاجتماعية كمفاهيم ومحاولة توضيح طبيعة وعلاقات كل منها بعضها ببعض (٧٥).

وعلى الرغم من أن بارسونز سمح بدبلوماسية لكروبر بأن يكون المؤلف الأول، فإن مفهوم بارسونز هو الذي كانت له الغلبة.

> **«نقترح أنه من المفيد تعريف مفهوم الثقافة بالنسبة إلى معظم الاستعمالات، على نحو أضيق مما هو عليه الآن بصفة عامة في التراث الأنثروبولوجي الأمريكي، وحصر مرجعيتها في المحتوى المنقول والمبتكر وأنماط القيم والأفكار، وغيرها من النظم الرمزية الأخرى ذات المغزى باعتبارها عوامل تشكل السلوك الإنساني والمنتجات الناتجة من هذا السلوك. ومن جهة أخرى نقترح استخدام مصطلح مجتمع ـ أو بشكل أكثر عمومية، النظام الاجتماعي ـ لتحديد نظام العلاقات الخاص بالتفاعل بين الأفراد والمجموعات ككل» (٧٦).**

وقد استخدم الرجلان لغة الدبلوماسية. فقد توصلت قوتان عظميان إلى اتفاق، بل تحالف هجومي جديد.

> **«ومن ثم نقترح هدنة للشجار حول ما إذا كانت الثقافة تُفهم بشكل أفضل من خلال منظور المجتمع، أو ما إذا كان المجتمع يُفهم بشكل أفضل من خلال منظور الثقافة. ويتعين دمج الرؤى التقليدية للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في وحدة مشتركة مؤقتة تؤدي في النهاية إلى هجوم مشترك ـ وإن كان متباينا ـ على المشكلات في المجالات الوسيطة التي يهتم بها كل منهما» (٧٧).**

وقد لاحظ بارسونز من خلال تأمله هذه الهدنة في العام ١٩٧٣ أنها كانت إشارة إلى انطلاقة جديدة:

> **«أعتقد أنه من الممكن القول إن الموقف الذي اتخذته وكروبر كان بعيدا كل البعد من أن يحظى في ذلك الوقت بقبول عام من المختص. ومع ذلك، فإنني أعتقد أنه حقق تقدما أساسيا في هذا الاتجاه في الأعوام التي تخللت ذلك. فعلى الجانب الأنثروبولوجي، على سبيل المثال،**

أستشهد بالأعمال الأخيرة المثيرة جدا ـ وإن كانت متباعدة في اتجاه تطورها ـ لمؤلفين مثل كليفورد جيرتز وديفيد شنايدر. وكلاهما درس بالطبع في قسم العلاقات الاجتماعية في هارفارد» (٧٨).

وكما أشار بارسونز، فإن مشروعاته قد بدأها الأنثروبولوجيون في جامعة هارفارد، الذين كانوا يعملون غالبا كأعضاء في فريق من التخصصات الأكاديمية المختلفة. وطور كلوكهون مشروعا بحثيا يهدف إلى توضيح الطريقة التي تشكل بها القيم أنماط الحياة، كما أشرف على «الدراسة المقارنة للقيم في خمس ثقافات» والتي بدأت في نيومكسيكو الغربية واستمرت خلال الفترة من العام ١٩٤٩ إلى ١٩٥٥، ونُظِّم البحث المبكر الذي قام به كليفورد جيرتز في إندونيسيا كجانب من مسعى تعاوني أوسع نطاقا، كما كان مشرفا على العمل الميداني لديفيد شنايدر في مجموعة جزر ياب Yap، لكن بدأ جيرتز وشنايدر ـ اللذان أشار إليهما بارسونز بصفة خاصة على أنهما الشخصيتان الممثلتان لجيل بارسونز الجديد للأنثروبولوجيا الأمريكية ـ في الوقت المناسب في إقصاء نفسيهما بعيدا عن مركز القيادة في كامبريدج، وشرعا في التشكيك في وجهة نظر بارسونز التي ترى أن دراسة الثقافة مجرد جزء من مهمة أكبر، وأن علماء الأنثروبولوجيا مجرد خدم لنظرية عامة للفعل. ومع مرور الوقت عقد الاثنان العزم على دراسة الثقافة كنظام مستقل، يستحق أن يبحث في حد ذاته.

كما حسَّن تلميذا بارسونز الشابان أيضا النطاق المحدود ـ بالفعل ـ للظواهر التي يتعين التعامل معها على أنها ثقافية. وأدخل بارسونز نفسه المزيد من الفوارق بين الثقافتين التعبيرية والإدراكية والقيم والأعراف. ونشر كليفورد جيرتز تفصيلات أنيقة على صيغة بارسونز، لكن ديفيد شنايدر ذهب في نهاية الأمر إلى حد أبعد: فقد جادل بضرورة أن تستثني الثقافة الأعراف. فالثقافة «نظام من الرموز والدلالات» (٧٩) أما الأعراف فهي شيء مختلف تماما. إذ «تتناقض الثقافة مع الأعراف في أن الأعراف موجه نحو أنماط الفعل، في حين تشكل الثقافة مجموعة من التعريفات والمقدمات المنطقية والفرضيات والمقترحات والمفاهيم حول طبيعة الكون ومكان الإنسان فيه» (٨٠)، هكذا وعلى يد هذين الأنثروبولوجيين الشابين باتت الفوارق التي وضعها بارسونز أكثر وضوحا وباتت فكرة الثقافة أكثر تخصصا، إلا أنه صار يباعد بينها وبين الفعل على نحو متزايد.

تُرى ما هي المناهج الملائمة لدراسة الثقافة، إذا نظرنا إليها على أنها عالم رمزي من الأفكار والقيم؟ لقد اقترح بارسونز نفسه أن الاجراءات المناسبة كانت عبارة عن التفسير البديهي، فهم خاص لديلثي وفيبر، أوربما كانت ـ كما أعتقد ـ في وقت لاحق مناهج تفسيرية لطريقة التحليل النفسي. وقدم علماء اللغة نماذج جذابة أخرى. وعلى أي حال، فإن النقطة الأساسية تمثلت في أنه يتعين التعامل مع الرموز على أنها نظام محتو لذاته، وليس كمجموعة من الرموز لواقع خارجي.وكتب بارسونز يقول: «إن العلاقة بين رمز بعينه ومدلوله ـ بالمفهوم العام ـ علاقة عشوائية على الدوام، العنصر الذاتي الوحيد الرابط بين الرموز ومدلولاتها هو النظام. ولا يمكن فهم ذلك قط من خلال الدراسة المنعزلة لرموز بعينها، وإنما فقط من خلال علاقاتها المتبادلة داخل الأنظمة» [٨١]. (وقد أشار إلى أن إدراك ما وصفه على نحو مميز بعبارة «هذه الحقيقة» كان مصدرا رئيسا للعضوانية في الفكر الاجتماعي الألماني).

وهناك خطوة صغيرة فقط من هناك إلى الحجة التي مفادها أن العلاقة بين الرمز والواقع قد تكون على العكس مما يفترضه المنطق العام. فقد كتب سابير قائلا: «إن حقيقة المسألة تتمثل في أن العالم الحقيقي مبني إلى حد كبير ـ من دون قصد ـ على العادات اللغوية للمجموعة. ولا توجد لغتان متماثلتان بالقدر الكافي لاعتبارهما يمثلان الواقع الاجتماعي نفسه. فالعوالم التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة هي عوالم متميزة، وليست مجرد العالم نفسه باسم مغاير» [٨٢]. ويشير ذلك ضمنيا إلى أن الرموز قد تبني ما نعتبره حقيقيا. فكما قال ديفيد شنايدر: «إن الطبيعة وحقائق الحياة [٨٣] تمثلان على الدوام حالة خاصة للتعريف الثقافي للأشياء، فليس لهما وجود مستقل بعيدا عن كيفية تعريف الثقافة لهما»، وعززت مكانة النماذج اللغوية فكرة أن الثقافة هي شيء ـ في حد ذاته ـ يتصرف بحرية، وهي نظام مغلق وبمرجعية ذاتية، مثل لغة ما أو على أقل تقدير مثل قاموس أحادي اللغة، أوقواعد لغوية علمية. وقد منح الأنثروبولوجي أيضا الضمان على أن النماذج المجربة والحقيقية المناسبة لدراسة الثقافة قد استنبطها ـ بالفعل ـ علماء اللغة أو فلاسفة اللغة أو المنظرون الأدبيون.

وربما كان أي عالم رمزي محض للثقافة عرضة للتحقيق العلمي. ففي نهاية المطاف فإن علم اللغة، على ما يبدو، هو علم فعلا، وتطلع كروبر وكلوكهون (وإن كان ذلك أقل تأكيدا في حالة كلوكهون) إلى تحقيق انتصار

سريع للمفهوم العلمي للثقافة. ومع ذلك من الممكن أن يكون هناك شيء ما في الطبيعة الحقيقية للثقافة يجعلها مقاومة لأي استراتيجية وضعية للبحث. وأشار كل من كروبر وكلوكهون ضمنيا إلى أن الرؤى الإنسانية والأنثروبولوجية للثقافة كانت خصوما طبيعيين، إلا أن كليفورد جيرتز بدأ يجادل بأنه يتعين على الأنثروبولوجيين النظر إلى المثاليين كنموذج يُحتذى، والاعتراف بأن هدفهم هو التفسير وليس التعليل العلمي. وقد ظهر جيرتز في الوقت المناسب لقيادة الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ليعود بها نحو وجهة نظر عن الثقافة تؤكد المفاهيم الإنسانية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر.

قراءات إضافية:

Martin Martell,.‹‹Talcott Parsons,›› in International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 18, Biographical Supplement, 1979, pp. 609-630.

Bruce C. Wearne, Tile Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Michael Schmid, ‹‹The Concept of Culture and Its Place Within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons>s Theory of Culture,›› in Richard Munch and Neil J. Smelser (eds.), Theory of Culture (Berkeley: University of California Press, 1992).

James Peacock, ‹‹The Third Stream: Weber, Parsons and Geertz,›› Journal of the Anthropological Society of Oxford, 7 (1981): 122-129.

George W. Stocking, Jr., Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology (New York: Free Press, 1968).

Han Vermeuelen and Arturo Roldan (eds.), Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology (London: Routledge, 1995).



الجزء الثاني

التجارب

3

كليفورد جيرتز

الثقافة كعقيدة وكأوبرا ضخمة

«مهما يجهد الفرد لتركيز تفكيره على حقائق الوجود الاجتماعي التي تُفترَض فيها الصلابة، فإن تساؤلات مثل: من يمتلك وسائل الإنتاج، ومن يمتلك السلاح، أو الملفات، أو الصحف، وماهية الحقائق الحالمة المفترضة لهذا الوجود، وما الذي يتصوره الأفراد عن ماهية الحياة الإنسانية، وما هو اعتقادهم بشأن الكيفية التي يتعين بها على المرء أن يحيا، وماهية الأسس التي تستند إليها المعتقدات، وما الذي يضفي الشرعية على العقاب، أو يجدد الأمل، أو يعلل الخسارة، تزدحم هذه التساؤلات لتشوِّش الصور البسيطة للقوة والرغبة والحسابات والمصلحة... ومن باب حرصه على اليقين، أوالعقيدة الثابتة، أو المنهج القابل للترميز، أو ببساطة التوق إلى الدفاع عن قضية ما، يستطيع المرء تجاهل هذه الحقائق، أو حجبها، أو إعلان أن لا تأثير لها. إلا أن هذه الحقائق لاتختفي بناء على ذلك. ومهما كانت نقاط ضعف

«المعنى... عاد ليكون في صلب تخصصنا»

جيرتز

مفهوم «الثقافة» («الثقافات»، «الأشكال الثقافية»...) فليس أمامها سوى الاستمرار على الرغم من كل شيء. ولن يفيد في ذلك عدم القدرة على التمييز بين النغمات المختلفة، أو التعمد أو التلقائية، أو العدوانية» [١].

كليفورد جيرتز

يقدم كليفورد جيرتز [٢] نفسه للقارئ على نحو مميز في دور الإثنوغرافي، أو في صورة أكثر تواضعا وخصوصية، وهي صورة تتردد كثيرا، هي صورة رجل يتحسس طريقه في بلدة غريبة، وهو يتجول ، بقدر من عدم اليقين، عبر متاهة الأزقة، محاولا فهم مغزى مايراه ويسمعه. وهذا الإثنوغرافي على وجه الخصوص هو أيضا مفكر وقارئ نهم، وشديد الولع بالطقوس والشعائر، مع اهتمام بالأسواق والألعاب والمهرجانات. وعن ذلك يقول: «صرت أشعر بعدم الارتياح عندما أبتعد كثيرا عن محيط الحياة الاجتماعية» [٣].

وعلى الرغم من الأطروحات النظرية الجادة في أعماله الأولى، تميل نزعته الطبيعية إلى أن يصبح كاتب مقالات، بدلا من أن يكون مؤسسا للنظم على غرار بارسونز. وهو يفضل البيانات التي يقبلها المرء أو يرفضها كما هي، من دون شرط، والتي تدعم باستحضار سلطة القوة. وفي المقالات اللاحقة بات يفضل أكثر فأكثر المعميات epigram، والأمثال، والاستعارات المجازية. «تصبح الحجة غير مباشرة، ومعها كذلك اللغة، لأنه كلما بدا نهج معين أكثر تنظيما ومباشرة، بدا غير حكيم» [٤]. وليس من المدهش تكرار ورود شكاوى تذهب إلى أن أفكار ونماذج جيرتز ليست متقدمة منهجيا، وأن المصطلحات المهمة مُعرَّفة تعريفا فضفاضا، وأن التناقضات الضمنية تُركت دون حل.

و مع ذلك فإنه يجب بالتأكيد اعتبار جيرتز جديا كصاحب تأثير نظري. فقد كتب ببلاغة كبيرة عن فكرة خاصة بالثقافة، وطبّق هذه الفكرة على تحليل حالات بعينها، ومن خلال هذه العملية أضفى على المقاربة الثقافية جاذبية لافتة، وأثار بذلك اهتمام الكثيرين ممن كانوا لن يبالوا إطلاقا بالكتابات الأنثروبولوجية من دون ذلك. وبإيجاز، فإنه قد وضع فكرة جديدة للثقافة محل التطبيق. ويستطيع المرء تتبع مسار الفكرة الأنثروبولوجية بشأن الثقافة في النصف الثاني من القرن العشرين من خلال قراءة كتبه ومقالاته.

ولا يعني ذلك أن حجة جيرتز اتبعت سبيلا ضروريا، مدفوعة في ذلك بمنطق مشروع فكري معين. بل إن جيرتز نفسه يقدم تطوره المهني كسلسلة من المصادفات (السعيدة إلى حد كبير). (وقد يكون هذا بفعل التحوير المهني. فغالبا ما يؤمن الأنثروبولوجيون ـ المتكيفون من الناحية المهنية على التحويل والاكتشافات التي تأتي عن طريق المصادفة ـ بحظهم وقدرتهم على اكتشاف الأشياء الثمينة مصادفة). إذ كتب جيرتز يقول: «التحقت بكلية أنتيوك Antioch College [٥] في أوهايو. فقد اشتركت في الحرب العالمية الثانية وعندما عدت، التحقت بكلية أنتيوك من خلال قانون جي. آي. بيل G.I.Bill [٦]. وربما لم أكن لألتحق قط بالجامعة لولا هذا البرنامج» [٧]. وبعد التخرج «ترددت في اختيار تخصص اللغة الإنجليزية فقد كنت أبحث عن شيء أكثر ارتباطا بالعالم كما هو» [٨]، فنصحه أستاذ الفلسفة بالتفكير في الانضمام إلى قسم العلاقات الاجتماعية الجديد في هارفارد ـ وذلك على الرغم من أنه لم يدرس فعليا أيا من مواد العلوم الاجتماعية ـ ونصحه بأن يفكر على وجه الخصوص في دراسة الأنثروبولوجيا التي لم تكن تُدرَّس على الإطلاق في أنتيوك. وبمحض المصادفة، استطاع صديق من الكلية ترتيب لقاء بين جيرتز وزوجته مع مارجريت ميد. «لم تكن تعرفنا من قبل، وكان جلّ ما عرفته عنا أننا ولدان صغيران من كلية من الغرب الوسيط (الأمريكي) يرغبان في دراسة الأنثروبولوجيا. وأعتقد أنها قضت معنا ما يقرب من خمس ساعات، وعرضت علينا مشاهداتها الميدانية من بالي، وجميع أنواع الملاحظات الميدانية ، وحثتنا على الذهاب... لذا غادرناها مقتنعين وتقدمنا بطلب للالتحاق بقسم العلاقات الاجتماعية» [٩].

و التحق كليفورد جيرتز وزوجته هيلدريد بكلية الدراسات العليا في هارفارد في العام ١٩٤٩، وكان عامهما الأول في البنية التجريبية لقسم العلاقات العامة مُحفِّزا، غير أنه كان لايزال يتعين عليهما اختيار موقع ميداني لبحثهما. وعند هذه المرحلة دخل أب روحي آخر في الصورة:

> **في الصيف الذي يلي عامي الأول... تولي بروفسور آخر مقاليد الأمور في متحف بيبودي... وقال (وكان رجلا قليل الكلمات، معظمها متقطع)، «إننا في طور تشكيل فريق للذهاب إلى إندونيسيا. ونحتاج إلى عضو في الفريق يختص بشؤون الدين وآخر يختص بشؤون صلات**

القرابة. فهل ترغب أنت وزوجتك في الذهاب؟». و أجبته ـ وأنا بالكاد أعرف أي شيء عن إندونيسيا بخلاف موقعها، ولم يكن ذلك على وجه الدقة ـ «نعم، إننا نرغب في ذلك»، وذهبت إلى البيت وأخبرت زوجتي بما حدث، وجلسنا لنكتشف ما أوقعتنا فيه[١٠].

وضعت خطة دراستهما للدين وصلات القرابة بحيث تتسق مع المشروع العام للفريق الأوسع «الذي كان يمثل الطابع والصورة الحقيقيين لفكرة العلاقات الاجتماعية: وهو مشروع ميداني يشتغل فيه متخصصون من فروع مختلفة من المعرفة، وحاصل على تمويل جيد، وهو مشروع ميداني يستمر مدة طويلة يهدف ليس إلى دراسة ثقافة قبلية معزولة، وإنما حضارة عمرها ألفا عام تقف على شفا تغيير ثوري»[١١]. إلا أنه في نهاية الأمر، فإن الخطط الطموحة للتعاون الدولي ما بين فروع المعرفة المختلفة لم تنجح في الميدان العملي. وكانت إندونيسيا قد أعلنت استقلالها عن هولندا في العام ١٩٤٥، إلا أنه في الوقت الذي كان فيه الأمريكيون موضع ترحيب رسمي، كانت العلاقات مع الدوائر البيروقراطية في الواقع العملي حرجة، ولم تكن الجامعات المحلية مستعدة للتعاون مع فريق بحث أجنبي. وسرعان ما قرر جيرتز وزوجته العمل باستقلالية فعّالة، وقضيا عامين ونصف العام في جاوه Java، وبصفة أساسية في باري Pare (وفي البلدة المشار إليها في معظم إصداراتهما باسم موجوكوتو Mojokuto)، ومع ذلك فإن المفهوم المبدئي للمشروع المتولد من الجمع بين التخصصات العلمية المتباينة قد ترك أثره في عمل جيرتز خلال العقد التالي، كما تعزز من خلال التفاعل مع علماء الاقتصاد التطوري Development Economist في معهد إم. آي. تيMIT في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين، ومع علماء الاجتماع والعلوم السياسية في جامعة شيكاغو في أوائل الستينيات من القرن العشرين. وعندما كتب جيرتز عن مشكلات «التغيير الثوري» صور نفسه على أنه ينتمي إلى المشتغلين بالاقتصاد والعلوم السياسية بقدر ما هو أنثروبولوجيا ـ وهو جهد رائد في ما كان ينظر إليه عموما كتخصص غير منظّم نوعا ما.

وبعد فترة قصيرة، وإن كانت منتجة، قضاها جيرتز وزوجته في الولايات المتحدة (حيث سرعان ما ظهرت سلسلة من الإصدارات حول جاوه) عادا إلى إندونيسيا حيث قضيا عاما آخر خلال الفترة من ١٩٥٧ إلى ١٩٥٨، و كانت

الفكرة المبدئية تتمثل في إعداد دراسات قصيرة عن المناطق الهندوسية والمسيحية والإسلامية في إندونيسيا بدءا من بالي. إلا أن الاضطرابات الأهلية فرضت إجراء تغيير على الخطة، وقضى جيرتز وزوجته العام في بالي. «من هذا المنظور كانت خطة فاشلة، إلا أنني اعتقد أننا كنا محظوظين، كما لا أعتقد أن الخطة كانت ستحقق نجاحا. إذ كانت غير واقعية، فضلا عن أن عملي في بالي ما كان ليكون وافيا لو أنني قضيت أربعة أشهر فقط» (١٢).

وعادا مرة أخرى إلى الولايات المتحدة، حيث كان من الواضح أنهما لم يواجها أي مشكلات تتعلق بالحصول على وظائف. فبعد قضاء عام في مركز الدراسة المتقدمة Center For Advansed Study في كلية العلوم السلوكية في ستاندفورد Standford، انتقل جيرتز ليشغل منصبا في بيركلي Berkeley الذي اعتقد أن كلايد [كلوكهون]دبره لي (١٣)، إلا أنه سرعان ما التحق ببرنامج جديد في جامعة شيكاغو. وكان هذا البرنامج بمنزلة لجنة الدراسة المقارنة للأمم الجديدة التي كان يرأسها إدوارد شيلز مُمثِّل بارسونز في الغرب الوسيط (الأمريكي). وقضى جيرتز فترة الستينيات من القرن العشرين عضوا في هذه اللجنة، وفي قسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، حيث كان يشارك (من بين آخرين، مع ديفيد شنايدر الذي هو أيضا من أتباع بارسونز) في إرساء دعائم نهج جديد لبارسونز في قسم الأنثروبولوجيا. عُرف ذلك باسم مقرر «النظم» system course، التي تتبع معادلة بارسونز، وكان جيرتز يغطي النظم الثلاثة المتعلقة بالبنية الاجتماعية وبالثقافة، وبالشخصية.

وفي العام ١٩٦٥، انتهت الفترة القصيرة التي شهدت فيها إندونيسيا الديموقراطية. فقد فجرت مواجهة دامية اندلعت في العاصمة رد فعل متسلسلا من المجازر التي وقعت في كل أنحاء البلاد. ولقي مئات الآلاف من الأشخاص مصرعهم، بما في ذلك المئات في جاوه وبالي، حيث أجرى جيرتز عمله الميداني. وبذا توقف بحثه في إندونيسيا في العام ١٩٥٧ بفعل الاضطرابات السياسية، وبدأ في التفكير في تغيير المجال، إلا أن الانقلاب شهد نهاية فصل. ومرة أخرى دُفع جيرتز قُدُما في طريقه بفعل حادث عرضي، بفعل كلمة شاردة. ففي أثناء حضوره إحدي المؤتمرات في إنجلترا في كامبريدج في العام ١٩٦٣:

«وخلال فترة استراحة في إحدى الحانات. أفصحت عن القلق الذي يساورني بشأن «ثم إلى أين؟» إلى أحد المشاركين البريطانيين الأصغر سنا والأقل تأثرا بالعلوم الاجتماعية، فرد عليَ قائلا: «يتعين عليك أن تذهب إلى المغرب، إنها آمنة وتتمتع بطقس جاف، ومنفتحة، وجميلة، وبها مدارس فرنسية، وطعام جيد، إلى جانب أنها دولة اسلامية.» كانت القوة المنطقية لحجته -رغم تجردها من الاستدلال العلمي- مقنعة للغاية إلى درجة أنني سافرت على الفور بعد انتهاء المؤتمر إلى المغرب، بدلا من العودة إلى شيكاغو»[١٤].

و قد عمل جيرتز وزوجته ومجموعة من طلاب الدراسات العليا على نحو متقطع في المغرب خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧١، وقد اعتمد جيرتز على هذه الخبرة في إعداد دراسة مقارنة عن الإسلام في جاوه والمغرب، تحت عنوان «الإسلام تحت الملاحظة» Islam Observed (١٩٦٨).

وفي العام ١٩٧٠ دعي جيرتز إلى إقامة مدرسة العلوم الاجتماعية في معهد الدراسة المتقدمة في برينستون، وهو المركز الأسطوري الذي تشرف بأينشتاين وفون نيمان [١٥] وغودل [١٦]. وقبل الدعوة، وسبب قبوله إلى حد ما أنها كانت تمثل فرصة لبدء شيء جديد، وجزئيا لتوفير بعض الوقت وتخصيصه للكتابة، وهنا أسس مدرسة صغيرة وفق تصوره الخاص، مُكرِّسة المنهج التفسيري، غير مبالية بعلم الاجتماع الوضعي. وبعد مرور ربع قرن على ذلك كان لايزال هناك. ونشر في المعهد، من بين أعمال أخرى، مجموعتين مؤثرتين من المقالات تحت عنوان «تفسير الثقافات» The interpretation of Cultures (١٩٧٣) و«المعرفة المحلية» Local Knowledge (١٩٨٣)، ودراسة عن الوضع الكلاسيكي في بالي في كتاب نيغارا (١٩٨٠)، ومجموعتين دراسيتين تأمليتين عن الأنثروبولوجيا، هما كتاب «الأعمال والحياة» Works and Lives الذي يتناول بعضا من الأنثروبولوجيين الآخرين، و«ما بعد الحقيقة» (١٩٩٥) الذي يدور حول عمله الخاص.

ومن الواضح أن جيرتز قد جازف، إلا أنه يبدو جليا أن هناك نمطا لحلقة الأحداث هذه. وتنقسم حياته المهنية إلى مرحلتين. فقد دخل عالم الأنثروبولوجيا في وقت كانت تقوم فيه أمريكا ـ التي كانت تمر بمرحلة من الزهو نتيجة الانتصار الذي حققته في الحرب العالمية الثانية ـ بتمويل إعادة إعمار أوروبا، وبتشجيع استقلال المستعمرات الأوروبية في آسيا وأفريقيا.

وقد شاع الأمل ـ بل وكان متوقعا ـ أن يضطلع علم الاجتماع الأمريكي بدوره في تقديم عالم أفضل، ويقوم بواجبه في الحيلولة دون انزلاق الدول الفقيرة إلى أيدي الشيوعيين، (فتقول إحدى شخصيات جون أبديك [١٧]، متذكرة تخصصات العلاقات الاجتماعية في جامعة هارفارد: «كان هناك وقت في الخمسينيات بدا عندها أن علم الاجتماع الذي كان يدمج علم النفس والأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم الإحصاء قد ينقذ العالم من هذه الحيوانات البدائية الشعثاء: النظام القبلي والعقيدة [١٨]. وفي هذه المرحلة من حياته المهنية، كان جيرتز أحد مؤيدي بارسونز ـ ومن ثم من مؤيدي فيبر- على أقل تقدير وفق مراجعة بارسونز لنصوص فيبر. وكان شاغله الرئيس هو ما نسبه بارسونز لفيبر، أي الروابط بين الأفكار والعمليات الاجتماعية، على الأخص الرد التفاعلي بين المعتقد الديني والتطور السياسي والاقتصادي.

وفي النصف الثاني من الستينيات من القرن العشرين، بدأ جيرتز في تغيير توجهه. فقد انتهت الفترة المبدئية المضطربة والواعدة من استقلال إندونيسيا نهاية دامية. وفي الأماكن الأخرى كانت الحركات الوطنية والمناهضة للاستعمار قد بدأت تفقد بريقها أيضا مع توطيدها لنفسها في الحكم. ولم يظهر سوى عدد قليل من الحكومات الجديدة قدرا كبيرا من الحماسة للمؤسسات الديموقراطية الغربية، ولم يبد أن عددا كبيرا يسير في درب تحقيق تنمية اقتصادية مستدامة. وكان الدور الذي تضطلع به الولايات المتحدة في ذاك الحين أقل مثالية. وفرضت الحرب الباردة أولويات جديدة. وباتت أمريكا متورطة في جنوب شرق آسيا، ليس بصفتها «محرِّرا»، بل بوصفها قوة شبه استعمارية. وتفاقمت الحرب في فيتنام. ونقل جيرتز حينئذ موقعه الميداني من إندونيسيا إلى المغرب، حيث كان الوضع السياسي مستقرا، وإن لم يكن مثيرا أو جذابا للغاية لشخص ديموقراطي. وفي الوطن بدأت حرب أهلية للاستحواذ على ساحات الجامعات، فغُرِّب جيرتز عنها. (في العام ١٩٦٤ وصف موقفه على إنه «موقفه الأيديولوجي العام» [١٩]، وهو «يماثل إلى حد كبير موقف آرون وشيلز وبارسونز وأمثالهم... إنني أتفق مع حجتهم التي تدافع عن السياسات المدنية والمعتدلة وغير البطولية»). وفي ذروة الأزمة في الوسط الأكاديمي في العام ١٩٧٠ غادر الحرم الجامعي إلى أعلى برج عاجي للنظام الجامعي، أي معهد الدراسة المتقدمة، الذي لا يقتحمه أي طلاب ـ ولا حتى طلاب الدراسات العليا.

وحينها كانت القوة الدافعة لمشروع بارسونز آخذة أيضا في التضاؤل. فقد عادت فروع المعرفة التي دُمِجَت معا في قسم العلاقات الاجتماعية للتأكيد على هوياتها المميزة. إذ كانت كليات العلوم الاجتماعية في أماكن أخرى لاتزال تعتمد على الأقسام ذات التخصص الواحد للمعرفة، وكان الخريجون يضطرون إلى إقامة حياتهم المهنية اعتمادا على فرع واحد من فروع المعرفة. وكان علم اجتماع بارسونز أيضا قد غدا هدفا لنقد اليسار الجديد في المجتمع الأمريكي. فكتب آلفين غولدنر [٢٠] هجوما عنيفا تحت عنوان «من أفلاطون إلى بارسونز: البنية التحتية للنظرية الاجتماعية المحافظة From Plato to Parsons: The Infrastructure of Conservative Social Theory» [٢١] واتهم الراديكاليون بارسونز بالخنوع للوعي المزيف للبرجوازية، وتجاهل الانشقاق وتشجيع وهم مريح من وجود توافق اجتماعي، وبالتأكيد على التوازن الاجتماعي ورفض الاعتراف بالقوى التي تحدث التغيير.

و كان جيرتز نفسه غير راضٍ تماما عن جانب مختلف في البرنامج البارسونزي. فقد عرَّف بارسونز التّقاليد المثالية والوضعية في النظرية الاجتماعية، وحاول تبني نهج وسط، وحث علماء الاجتماع على التنبُّه إلى القيود الاجتماعية وإلى الأيديولوجيات. إلا أن جيرتز كان قد تحول عن علم الاجتماع. فقد شعر ـ ورحب ـ بتحرك العلوم الاجتماعية الأمريكية نحو التأويل بعيدا من الوضعية المنطقية والمذهب السلوكي. وصار يُتخلَّى عن نماذج العلوم الطبيعية. عوضا عن ذلك كان هناك ـ كما كتب جيرتز في العام ١٩٧٣ـ «زيادة كبيرة للغاية في الاهتمام، ليس في الأنثروبولوجيا فقط، بل أيضا في الدراسات الاجتماعية بصفة عامة، بدور الأشكال الرمزية في حياة الإنسان. المعنى... عاد ليكون في صلب تخصصنا» [٢٢] و بعد مرور عشرة أعوام أخرى، وصف في مجموعة مقالاته التالية التي حملت عنوان «المعرفة المحلية»، وصف جيرتز شكلا جديدا من التخصصات متعددة الفروع، رُبط فيه بين أنثروبولوجيا تأويلية رمزية وبين الفلسفة والنظرية الأدبية. وهُجر علم الاجتماع ونبذ علم النفس الصارم.

وبالنسبة إلى علماء الاجتماع هؤلاء الذين كانوا يتقدمون مع الزمن «تتأتى التناظرات الوظيفية من الأدوات المبتكرة للأداء الثقافي، أكثر فأكثر مما تأتي من المعالجة الطبيعية ـ أي من المسرح والرسم وقواعد النحو والأدب والقانون واللعب» [٢٣]. ففي السعي لتفسير الثقافات، فإن العلوم الاجتماعية سوف تتضم

إلى العلوم الإنسانية. وكانت الفوارق بين الأنواع الادبية القديمة تُطمس شيئا فشيا على نحو مبتكر. وفي مذكراته الحديثة «ما بعد الحقيقة»، أفاد جيرتز بأن «التحرك نحو المعنى أثبت أنه ثورة مواتية: شاملة وصامدة وعارمة ومهمة» [٢٤].

في خلال العقد الأول من حياة جيرتز المهنية، كان يضفي الشرعية بصورة منتظمة وشعائرية تقريبا بالإشارة إلى حجج بارسونز/ فيبر. وفي أوائل السبعينيات من القرن العشرين، بدأ بارسونز (وفيبر أيضا وإن كان على نحو أقل بكثير) في الغياب عن نصوصه، بل وحتى عن هوامشه ليحل محله مجموعة جديدة من المراجع. بداية استشهد بالناقد الأدبي كينيث بوركKenneth Burke والفيلسوفة المثالية سوزان لانغر Susanne Langer والفيلسوف الفرنسي بول ريكور [٢٥] Paul Ricoeur على أنهم زملاء يرتحلون في مجال الرمزية والمعنى وعلم التفسير. وأجمعت لانغر وبورك على أن السمة الرئيسة المحددة للجنس البشري تتمثل في قدرتهم على السلوك الرمزي. «فالإنسان» كما عرفه كينيث بروك مشددا على ذلك باستخدام حروف الطباعة المائلة «هو الحيوان الذي يستخدم الرموز» [٢٦]. ووفق لانغر (التي لجأت أيضا إلى حروف الطباعة المائلة لجذب انتباه القارئ)، عني هذا أن المفهوم التجريبي للمعرفة قد شابته العيوب: «إن صرح المعرفة الإنسانية يقف أمامنا، ليس كمجموعة واسعة من التقارير الشعورية [من الواضح أنها كانت تقصد بها الملاحظات]، بل كبنية من الحقائق التي هي رموز ومن القوانين التي تمنحها مدلولاتها» [٢٧]. وما أخذه جيرتز من ريكور هو فكرة أنه نظرا إلى أن الأفعال الإنسانية تنقل معاني فإنه يمكن قراءتها (بل يتعين ذلك) إلى حد كبير بالطريقة نفسها التي نقرأ بها النصوص المكتوبة. وتتمثل أهمية الأفعال في مضمونها الرمزي وليس في عواقبها الأكثر دنيوية. وفي مرحلة لاحقة، استشهد بفيتجينشتاين Wittgenstein ورايلRyle وروورتي Rorty للتصديق الحاسم على المقترحات النظرية، وفي العادة بطريقة نسبية، وصار ينقِّب في أعمال الشعراء والروائيين بحثا عن المعميات.

إلا أنه على الرغم من التناقضات، الحقيقية بما يكفي، بين جيرتز المبكر وجيرتز المتأخر، فإن هناك خيطا محوريا مستمرا في حياته المهنية الفكرية، وهو عبارة عن حجة مطولة سوف أحاول تتبعها عبر كتاباته. ففي سلسلة من دراسات حالات معينة، حاول جيرتز معرفة المعاني الضمنية للتعامل مع الثقافة (وعلى وجه العموم فإنها كانت لاتزال ثقافة كما عرفها بارسونز: نظام

للرموز ومجموعة من المدلولات) بمعزل عن التنظيم الاجتماعي. ومن حيث المبدأ، فإن هذا كان مجرد مرحلة أولى، وفي نهاية الأمر ستتداخل الأجزاء بعضها مع بعض في تناسق، إلا أن هذا الهدف النهائي، أي اللحظة النهائية للتوضيح الأخير لبارسونز، كان ينزع إلى الابتعاد عن المشهد. وفي كتابات جيرتز نجد مفهوما معقدا، وإن كان محكما، للثقافة يفسِّر نفسه بنفسه، ويربط مجموعة من الخطابات في العلوم الإنسانية، قد تشكَّل بفعل الخبرات الميدانية (وشكَّلها) في إندونيسيا وشمال أفريقيا.

في المقالات التي نشرها جيرتز حول إندونيسيا في الستينيات من القرن العشرين، اندفع على عدة جبهات دفعة واحدة. وقد كان شخصية رئيسة في جيل من الإثنوغرافيين الذين كانوا آخذين في التحول من الدراسات الكلاسيكية للقبائل أو الجزر، إلى تحليل المجتمعات الآسيوية الكبيرة والمعقدة، التي كانت تتغير على وجه السرعة بتواريخها العريقة الموثَّقة. وكانت هذه المجتمعات تمر بفترة انتقالية مضطربة من الحكم الاستعماري إلى الاستقلال السياسي. وكان الساسة يناشدون الاقتصاديين وأساتذة العلوم السياسية، طلبا للمساعدة في عمليات التحليل والتخطيط. وكان هؤلاء المختصون يطالبون بدورهم - بتوق شديد - بتفسيرات للمتاريس الثقافية التي كانت تتعرض على ما يبدو في سبيل تحقيق التقدم. وفرضت تساؤلات جديدة نفسها بإلحاح. ترى هل كانت هناك أرضية محلِّية تناسب التفكير المنطقي والتحديث؟ ترى هل يتفسخ النظام الاجتماعي القروي مع تقويض التغييرات الاقتصادية الولاءات القديمة؟ ترى هل تستطيع التقاليد العرقية والعقائدية المختلفة التوصل إلى تسوية سياسية، أم هل سيتعين التقسيم على غرار الخطوط التي تفصل الهند وباكستان؟

لقد كان على مؤيد البارسونزية أن يستعد للدخول في نقاش مع الاقتصاديين، وكان بارسونز نفسه مهتما دوما بمشكلة التنمية الرأسمالية. وقد كُيِّف برنامج بارسونز لإجراء دراسة على الدول التي حصلت على استقلالها حديثا، وذلك من قبل اللجنة المعنية بالدول الجديدة التي أُسست في جامعة شيكاغو على يد إدوارد شيلز - أحد كبار مؤيدي بارسونز. وأشار مختص العلوم السياسية ديفيد آبتر - David Apter بعد مراجعة الاتجاه الفكري لمجموعة شيكاغو - إلى أن اعضاءها رفضوا الحتمية الاقتصادية التي كانت شائعة في الدراسات التنموية في ذاك الوقت، بشكليها التقليدي

والماركسي. وطرحت اللجنة تساؤلات أكبر عن التغيير السياسي والاقتصادي، واعتمدت على الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وعلى دوركايم وفيبر وفي المقام الأول على بارسونز. وتمثلت نقطة البداية عندهم في المقدمة المنطقية التي تقول بأن المجتمعات التقليدية باتت تعاني من الاضطرابات بسبب عمليات التحضر والخصخصة الاقتصادية والعلمانية. ويتعين أن يتمثل الهدف السياسي في الدول الجديدة في إقامة نظام اجتماعي وفكري عصري. وقد وقع على عاتق الأنثروبولوجيين مهمة تحديد المشكلات الثقافية المتضمنة ـ أو على أقل تقدير وقع ذلك على عاتق اثنين من الأنثروبولوجيين كانا من أعضاء اللجنة، وهما لويد فاليرز Lloyd Fallers وكليفورد جيرتز. وكان يتوقع منهما «العثور، في تباين التقاليد والعصرية، والقبيلة والدولة، والمجتمعات العقائدية والعلمانية، على تلك التناقضات التي ستساعد في تفسير كل من القدرة والاستعداد للتغيير، والمحظورات التي يضعها أي مجتمع على التغيير» [٢٨]. وهذا في واقع الأمر تلخيص كافٍ لأول مشروع لجيرتز.

كان إصدار جيرتز الضخم الأول والذي يحمل اسم «ديانة جاّوه» The Religion of Java، الذي استند إلى أطروحته لدرجة الدكتوراه، وصفيا في جوهره، ولم يتناول القضايا المتعلقة بالتغيير هذه إلا في فصل أخير أضيف على الرسالة الجامعية. إلا أنه منذ البداية تقريبا تصدى لمشكلات التحول الاجتماعي والسياسي التي عرّفها فيبر على أنها: دور الأفكار العقائدية في التنمية الاقتصادية والتغيير الاجتماعي وأزمة الشرعية السياسية في أوقات التحول. وتقدم المقالات المبدعة والجدلية والطموحة التي نشرها في الستينيات من القرن العشرين أهم مساهمة تتأتى من أي أنثروبولوجي بخصوص ما كان يعد وقتها أحد تساؤلات العصر الكبرى، ألا وهي التوقعات المتعلقة بالدول الجديدة.

ومن الأهمية بمكان تذكُّر أن جيرتز بدأ دراساته في إندونيسيا، كما علق قائلا: «مباشرة بعد الثورة السياسية الناجحة بدا أن نطاقا واسعا من الإمكانات الجديدة قد انفتح» [٢٩]. وكان المراقبون الاستعماريون الهولنديون عموما يجادلون بأنه في مجتمعات مثل جاوه أعاقت العقلية البدائية للأفراد والترتيبات الاجتماعية العتيقة تحقيق التقدم الاقتصادي. لكن اعترف الاقتصادي الهولندي جيه. اتش. بوكي J.H.Boeke بأن الحالة البائسة التي آلت إليها طبقة الفلاحين في جاوه ترجع جزئيا إلى تأثير السياسات

الاستعمارية الهولندية. فقد عُمِل على أصابة المجتمع التقليدي بالركود، وعُزِل عن عمد عن قوى التحديث، وفقد الزعماء التقليديون القدرة على تنظيم المشروعات الكبيرة. إلا أن القيم القدرية المناهضة لتنظيم المشروعات ظلت باقية. ونتيجة لذلك، لم يستجب الأفراد للحوافز الاقتصادية وفق ما يعتبره الاقتصاديون أسلوبا منطقيا. لذا لم تكن هناك سوى احتمالات ضئيلة من التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية السليمة.

وفرض هذا التحليل تحديا أمام المراقبين الأكثر تفاؤلا بشأن إندونيسيا التي حصلت على استقلالها حديثا. وتعرض بوكي للانتقاد من قبل بعض الاقتصاديين بسبب اعتماده على نماذج اقتصادية عتيقة [٣٠]. فربما كان أهالي جاوه يقدمون على اختيارات منطقية في نهاية الأمر، إلاّ أن الاقتصاديين أساءوا فهم موقفهم الاقتصادي. وجادل آخرون بأن الأفكار القديمة تمثل بالفعل حاجزا يحول دون تحقيق التقدم، إلا أن التحديث سيكتسحها. وتبني جيرتز نهجا مختلفا تماما. فمن الصحيح أن السلطات الاستعمارية منعت الجاويين عمدا من الانتفاع من فرص تحقيق الربح من خلال تطوير محاصيل اقتصادية وأسواق تجارية جديدة. وعلى الرغم من الحرمان من الاقتصاد العصري، عثروا على سبل للتكيف مع القيود المفروضة عليهم. كما كانت هناك أيضا مؤشرات تفيد ـ إذا ما بُحِث عنها في المواضع الصحيحة ـ أن الأشكال التقليدية للتظيم والأنماط الراسخة من القيم قد تعمل بوصفها أساسا للتحديث الاقتصادي.

وقد أقام كتاب الارتداد الزراعي Agricultural Involution الذي نُشر في العام ١٩٦٣، وأن كان يستند على تقرير كُتِب في العام ١٩٥٦، فرقا بين نوعين نموذجيين للزراعة، ربط جيرتز كلا منها ـ بلغة جريئة استقطبت الانتقاد ـ بمنطقتين واسعتين، هما إندونيسيا الداخلية (جاوة وبالي ولومبوك بالتحديد) وإندونيسيا الخارجية. وجوهر الاختلاف بين هاتين المنطقتين بيئي. (وقد تبنى جيرتز ـ الذي كان يقظا دائما للجديد في التيارات الفكرية ـ بعض اهتمامات الحركة البيئية الثقافية التي راجت وقتها في الأنثروبولوجيا الأمريكية)، وكان اقتصاد إندونيسيا الخارجية، منخفضة الكثافة السكانية نسبيا والتي تسودها الغابات، يعتمد بصفة تقليدية على الزراعة التي تقوم على القطع والحرق. هنا نجح الهولنديون في إدخال المزارع التجارية الكبيرة. وقد شجع صغار الملاك في الجزر الخارجية على إقامة مزارع التبغ والبن

والمطاط حتى تتسنى لهم زراعة هذه المحاصيل بأنفسهم. وقد حقق البعض الرخاء من جراء ذلك، كما لاحظ جيرتز انتشارا «للفردية الصريحة والصراع الاجتماعي والعقلنة الثقافية» (٣١). وبإيجاز، فإنه كان هناك تحديث في هذه المنطقة وإن كان مكلفا.

ودعمت بيئة إندونيسيا الداخلية تطوير زراعة مكثفة تقوم على الري. وفي هذه المناطق، اعتمدت الكثافة السكانية العالية على الزراعة الرطبة للأرز. وكان الهولنديون قد أقاموا بضع مزارع في جاوه، إلا أنهم لم يسمحوا للقرويين المحليين بزراعة المحاصيل النقدية أو بالتربح من الفرص التجارية. واضطر أهالي جاوه إلى تكثيف زراعتهم التي تقوم على ري الحقول لدعم الكثافة السكانية الآخذة في النمو، وإن كان ذلك على حساب التضاؤل المستمر للعائدات. وتمثلت النتيجة (كما جاء على لسان الاقتصادي الهولندي بوكي) في «التوسع الساكن».

و قد استعار جيرتز ـ دائم البحث عن تعبير جديد يلفت الأنظار- مصطلح «الارتداد» involution من ألكسندر غولدينفيزر المنظِّر المؤيد لبواس لوصف «التوسع الساكن» الذي قال به بوكي. وقد عنى غولدينفيزر بالارتداد: التوسع العقيم الذي لا يحقق أي تقدم فعلي. وكأمثلة على الارتداد أشار جيرتز إلى تطور بعض الأساليب الفنية (مستشهدا بالقوطيين والماووريين) التي توقفت عن الابتكار، ولكنها توصف «بالتعقيد التقدمي، والتنوع في إطار التجانس، والبراعة الفائقة في إطار الرتابة» (٣٢). وقد عرف جيرتز نفسه الارتداد على أنه «أنماط ثقافية تفشل بعد وصولها إلى ما يبدو أنه شكل نهائي في الاستقرار على حالها أو تحويل نفسها إلى نمط جديد، وبدلا من ذلك فإنها تواصل التطور بأن تغدو أكثر تعقيدا من الداخل. «لم يصف الارتداد الاستراتيجيات الاقتصادية للفلاحين في جاوه فقط بل أيضا كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية. وكانت النتيجة ما وصفه جيرتز على نحو موح، وإن كان غير دقيق على أنه «ثراء في المظاهر الخارجية الاجتماعية وفقر رتيب في الجوهر الاجتماعي» (٣٣). (وهي خصائص حددها أيضا في سير الحياة اليومية للضواحي الأمريكية، وذلك على الرغم من صعوبة وصفها بالارتداد).

وقد أنتج الارتداد الزراعي كما كبيرا من الأدبيات التي تدور حول علم اجتماع الريف الجاوي ـ فيقول جيرتز: «رقصت من أجل هطول المطر، غير أنني حصلت على فيضان» (٣٤) ـ إلا أنه في إطار الحياة المهنية الفكرية

لجيرتز، فإن الجانب المثير للانتباه في الكتاب يتمثل في أنه قدم منظورا جديدا لمشكلة التنمية الثقافية والاقتصادية. وكان نظام جاوه قد ركد، إلا أن الأفراد لم يتشبثوا بطرقهم القديمة انطلاقا من السلبية، أو لأنهم كانوا يفتقرون إلى المنطقية. فقد استفاد سكان جاوه ـ الذين حال الهولنديون بينهم وبين التحديث، وقُيِّدوا بسبب نقص الأراضي ومحدودية أساليب الري عندهم ـ إلى أقصى حد من الأشكال الراسخة منذ زمن بعيد للتنظيم والممارسات الزراعية. لكن النتيجة كانت أن انتهت الحال بالأفراد إلى الخوض في الماء، إلا أنهم اضطروا إلى الدفع أسرع فأسرع كي لا يغرقوا.

وبالنظر إلى نظم الزراعة في إندونيسيا الداخلية، فقد سادت نظرة تدعو بوضوح إلى التشاؤم في التوقعات الاقتصادية للمنطقة. أم ترى هل كان هناك أساس ما «لانطلاقة» اقتصادية؟ (وكان التشبيه بالسفينة الفضائية مفضلا كثيرا في ذاك العصر. وياله من عصر جميل!). فقد كان جيرتز متفائلا في بادئ الأمر: [وكتب يقول في العام ١٩٦٣]:

> **«إن إندونيسيا الآن ـ اعتمادا على جميع البوادر والبشائر ـ في خضم تلك الفترة التي تسبق الانطلاقة. وقد شهدت الأعوام منذ ١٩٤٥ وفي واقع الأمر منذ نحو العام ١٩٢٠ بدايات لفترة تحول جذري في القيم والمؤسسات الاجتماعية صوب أنماط نربطها بصفة عامة باقتصاد متقدم»** [٣٥].

وكانت إحدى الطرق للنظر إلى المسألة ـ وهي طريقة أمريكية محضة ـ تتمثل في البحث عن ممولين للمشاريع، أي رواد التحديث. وفي كتابه «البائعون المتجولون والأمراء Peddlers and Princes» (١٩٦٣) طرح جيرتز حجته مجددا من خلال عقد مقارنة ـ بين نوعين نموذجيين ـ بين مدينتين، إحداهما في جاوه والأخرى في بالي، وكانت كلتاهما نقاط تقاطع للاتصال الثقافي بين «الشرق» و«الغرب» [٣٦]، و«التقليدية» و«الحداثة»، و«المحلية» و«القومية». ففي المدينة الواقعة في جاوه (مرة أخرى باري المعروفة أيضا باسم موجوكوتو)، انتقلت القيادة الاقتصادية إلى رجال جدد، هم التجار المسلمون ذوو التوجه السلفي الصارم الذين انتقلوا إلى المدينة قادمين من الساحل الشمالي.

وكان التزامهم الخلقي مناسبا لتطوير التجارة. (ويشير جيرتز إلى أنهم ربما اضطلعوا بدور يشبه الرواد المتزمتين في الرأسمالية الأوروبية في تفسير فيبر). ومع ذلك، فإن قاعدتهم الاجتماعية لم تكن آمنة، ذلك أن «الولاءات

الاجتماعية الأكثر تقليدية لم تكن قد اضمحلت تماما، ولم تكن الولاءات الأكثر حداثة قد تبلورت بصورة كاملة بعد» [٣٧]. ونتيجة لذلك، فإنهم كانوا يفتقرون إلى الوسيلة اللازمة لتنظيم المشروعات الكبيرة.

وكانت المدينة موضع المقارنة في بالي تديرها الطبقة الأرستقراطية القديمة. وكان أفراد تلك الطبقة ـ الذين يعملون حينئذ كممولين للمشاريع الكبيرة ـ قادرين على تعبئة العمال من خلال الاستفادة من الأخلاق الجمعية التقليدية. وخلص جيرتز إلى أن الترتيبات الاجتماعية والثقافية المتنوعة، ربما تمهد السبيل لإقامة مشروعات اقتصادية منطقية وفعالة، وترسي دعائم إطار أخلاقي يمكن من خلاله تنظيم المشروعات. ونشط الممولون على الجبهتين الثقافية والاقتصادية. «وتتمثل وظيفة الممولين في مثل هذه المجتمعات ـ التي تمر بمرحلة انتقالية تسبق الانطلاقة ـ جوهريا في تبني وسائل تقليدية راسخة لتحقيق غايات جديدة» [٣٨]. و كما علق عالم الاجتماع الهولندي دبليو. اف فيرتيم W .F. Werheim في العام ١٩٦٤ [٣٩]، كان تَوَقُّع أن يصبح البائعون المتجولون أو الأمراء عوامل تحرك التحول الرأسمالي ضربا من الرومانسية، كما كان ضربا من الغرائبية استبعاد احتمال بزوغ الممولين من صفوف البيروقراطيين المتعلمين أو من وسط تجار الجملة والممولين الصينيين الذين أثبتوا أنفسهم، (أو قد يعلِّق أحدهم لاحقا مستفيدا من معرفة ما حدث) من وسط أسر كبار الساسة.

وعندما تحوَّل جيرتز من الاقتصاديات للنظر في مسائل التغيير السياسي، نسب جيرتز دورا مختلفا بعض الشيء إلى الأفكار التقليدية والتي يمثلها نموذجيا الدين. ففي النظام القديم ـ المُحدَّد على نحو غامض، ومدة غير مؤكدة في كتابات جيرتز ـ منح الدين مغزى للحياة ودعم الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية.ففي الفترات التي تشهد تغييرا اجتماعيا سريعا، لا تعود الأفكار التقليدية داعمة لنموذج مناسب للعيش. وفي ظروف المناطق الحضرية الجديدة، عملت الاختلافات العقائدية في واقع الأمر على تفاقم التوترات الاجتماعية والسياسية. فلم يكن الركود هو المشكلة التي تواجه المدن. إنما كان هناك خطر من أن يتخذ التغيير أشكالا مدمرة، وربما تؤدي إلى قلاقل اجتماعية مثبطة عوضا عن تعزيز نظام قيم جديد.

وفي كتابه «دين جاوه» وضع جيرتز سلسلة من الأساليب النموذجية وفق تنوع الاتجاهات الدينية في موجوكوتو. وكان كل من هذه الأساليب يرتبط أيضا بإحدى «أنوية البنية الاجتماعية الثلاث الرئيسة في جاوه اليوم أي: القرية والسوق والبيروقراطية الحكومية» (٤٠) فكانت عقيدة القرويين العاديين - حتى بعد انتقالهم إلى المدينة - خليطا من الديانات المختلفة. وكان نظامهم اللاهوتي يتعامل بصفة أساسية مع الأرواح، وكانوا يهتمون كثيرا بالتداوي وبالسحر وبالشعوذة. أما التجار الذين جاءوا في الغالب من شمال جاوه فكانوا يمارسون الشعائر الإسلامية السلفية الإصلاحية. وتحدرت الصفوة البيروقراطية من طبقة من الموظفين الحكوميين العاملين في البلاط الملكي القديم في جاوه، إلا أنهم اضطلعوا بأدوار جديدة في ظل حكم الهولنديين. وكان البريايا (٤١) يعتنقون الهندوسية.

واقترح جيرتز، متبعا نموذج دوركايم، أن كل اتجاه عقائدي كان يُعزِّز القيم والمصالح الاجتماعية لأتباعه. وكانت الشعيرة المركزية للقرويين أو الأبانغان (٤٢) abangan هي سلاميتان slametan، (٤٣)، «و هي النسخة الجاوية لما يعد إحدى أكثر الشعائر العقائدية شيوعا في العالم، أي العيد العقائدي الطائفي، وكما هي الحال في كل مكان تقريبا فإنه يرمز إلى الوحدة الشعائرية والاجتماعية لهؤلاء المشاركين فيه» (٤٤). أو كما كتب في موضع آخر: «ويكرس السلاميتان وينظم ويلخص أفكار الأبانغان العامة عن النظام، أي «خطتهم في العيش». ويُصرِّح - بشكل درامي خافت - بالقيم التي تمنح الحياة لثقافة جاوه التقليدية»، و قد أصرَّ المسلمون - على الرغم من انقسامهم بين تقليديين ومحدثين - على مكانهم في المجتمع الاسلامي الأعم. فينتظم سير حياتهم من خلال المؤسسات الإسلامية: الأحزاب السياسية الإسلامية والمدارس الدينية والمحاكم الإسلامية والمساجد ودور العبادة. أما طقوس الصفوة البيروقراطية الحضرية فكانت «تنتظم حول أنواع مختلفة من البنية الاجتماعية، وتعبِّر عن أنواع مختلفة تماما من القيم» (٤٥). فكانوا يقدِّرون معرفة القراءة والكتابة وآداب السلوك والمعايير الجمالية وتسلسل السلطة والتقاليد والاستقرار.

ثم قدم جيرتز عددا من الأمثلة النموذجية على التكامل الدوركايمي - أو البارسونزي - للمجموعات الاجتماعية المرتبطة معا بالتعبير عن قيم مشتركة. ويمثل هذا في واقع الأمر تلخيصا وافيا للفصول الحادية والعشرين الأولى

من الكتاب، إلا أنه قبل النشر أضاف جيرتز فصلا أخيرا إلى أطروحته الأصلية، قال فيه إنه لا توجد ثلاثة مجتمعات في المدينة، بل ثلاثة عناصر لمجتمع واحد. وإذا كانت موجوكوتو (أو جاوه) مجالا اجتماعيا واحدا، فإن حقيقة وجود ثلاث طوائف دينية قد تعزز الصراع والتفسخ الاجتماعي والاضطهاد السياسي.

وكانت هناك قوى مضادة في التأثير. فأهل المدينة يشتركون في إدراكهم لوجود ثقافة مشتركة، عززتها القومية الجاوية والإندونيسية. وفي نهاية الأمر قد يكون من الممكن احتواء بعض أشكال الصراع من قبل مؤسسات جديدة على مستوى أرفع. وقد تُعزِّز الروابط المتداخلة معا ولاءات أشمل نطاقا وتحتوي الصراع. وأخيرا، لفت جيرتز الانتباه إلى الشعائر الجاوية المشتركة بين جميع هذه الطوائف لاسيما طقوس الرجاجا Rijaja [٤٦]، التي هي «أصدق السمات القومية لطقوسهم» [٤٧] لذا فإنها «تشير إلى واقعية وإمكان بلوغ ما يعد الآن الهدف الواضح لجميع الإندونيسيين ـ أي الوحدة الثقافية والتقدم الاجتماعي المستمر».

وقد انتهى الكتاب بهذه الملحوظة المتفائلة. لكن بعد مرور خمسة أعوام، تبنى جيرتز نغمة أقل تفاؤلا في كتابه «التاريخ الاجتماعي لبلدة إندونيسية» Social History of an Indonesian Town، الذي صدر عشية انهيار النظام الجمهوري الإندونيسي الأول. وعاد إلى زيارة إندونيسيا مرة أخرى خلال الفترة من العام ١٩٥٧ إلى ١٩٥٨، ولابد أنه كان من الواضح أن اندماج القيم الذي تطلع إليه كتاب «دين جاوه» لم يكن يتقدم جيدا. وعلى الرغم من أنه كان لايزال يصف موجوكوتو مثلما كانت حالها حتى العام ١٩٥٤، فإن جيرتز يجادل الآن بأن أهل المدينة كانوا يعانون من انهيار القيم. وافتقرت موجوكوتو للهوية. إن «البحث عن شكل قابل للاستمرارية هو في واقع الأمر الفكرة المتكررة التي تهيمن على التاريخ الحضري لمدينة موجوكوتو... وقد ثبت أن اضمحلال الأشكال القديمة أسهل من تحقيق الاستقرار للأشكال الجديدة» [٤٨]. فكل مبدأ تقليدي من مبادئ التنظيم «سرعان ما أفسح السبيل أمام آخر في دائرة محيِّرة من التغيرات العشوائية. وعلقت المدينة ومحيطها ـ شأنها في ذلك شأن البلاد بأسرها ـ في حالة تحول مستمرة... وباتت المراحل الأخيرة من تاريخ المدينة تشكل تقدما غير منفصل نحو الغموض».

وهذا التوصيف في حد ذاته غامض جدا. وقد جعلنا المنظرون الأدبيون نعتاد التفكير في مغزى أي غياب، لكن ترى ما المقصود بـ «تقدم مستمر نحو الغموض»؟ ومع ذلك فإن جيرتز لم يتردد في بسط تشخيصه ليشمل إندونيسيا بأسرها. فكانت البلاد برمتها تعاني من الغموض.

«من جهة، ودون تجاهل الجاذبية الفعالة للثروة والسلطة والمكانة، فمن الممكن النظر إلى كل العمليات الاجتماعية الإندونيسية الأخيرة على أنها تشكلت على نحو مهم بفعل الشعور باضطراب الاتجاه الفكري والأخلاقي والعاطفي، وإن لم يكن شعورا بانعدام المعنى فإنه ـ على أقل تقدير ـ اضطراب عميق في المعنى» (٤٩).

ومن الواضح أن الغموض كان نتيجة لاضطراب أصاب القيم، وثرثرة الألسن، وغياب العلامات الإرشادية. ولم يعد الأفراد يعرفون إلى أين هم متجهون، أو ما هو الغرض من الرحلة. وبلغة أكثر عمومية، جادل جيرتز أن هناك حاجزا قد نما بين البنية الاجتماعية والثقافة.

ولتوضيح هذا التزاوج غير المتناسب بين الطقوس والتغيير الاجتماعي، قدم جيرتز دراسة حالة لإحدى الجنازات في جاوه (٥٠) وكان المشيعون من بسطاء القوم، أي من أطلق عليهم جيرتز الأبانغان. وشأن الشعائر الأخرى التي يقوم بها الأبانغان، فإن أي جنازة أبانغانية في العادة تجمع بين شعائر مختلفة. فيقوم الأقارب بتنظيم وليمة ـ أي سلامتان ـ للجيران مهما كانوا، ويطلب إمام مسلم للإشراف على الترتيبات المحددة الخاصة بالجثمان ولإقامة الصلاة عند الدفن. وفي هذه الجنازة تحديدا، انهارت الترتيبات العادية: إذ امتنع الإمام عند تقديم خدماته. إذ كان ناشطا في حزب سياسي إسلامي، وكان هناك توتر على المستوى المحلي بين حزبه وبين حزب أبنغاني معاد للإسلام. وكان أقارب المتوفى نشطاء في هذا الحزب الأبنغاني، وعقد الإمام العزم على تسجيل هدف سياسي. ومن ثم رفض القيام بدوره ما لم يدلوا ببيان عام يعلنون فيه التزامهم بالإسلام. وفي نهاية الأمر، وبعد تأخير طويل في إتمام الطقوس، حُلّت الأزمة بالتفاوض على تسوية معينة.

من جهة وقع هذا الحدث في إطار منافسة سياسية بين الأحزاب. ومن الواضح أنه كان استثنائيا تماما، نظرا إلى أن جيرتز لم يذكر وجود حالات أخرى مماثلة. وقد شعر الجيران ـ بمن في ذلك أصحاب المحال والتجار

المسلمون بعدم الارتياح بسبب المواجهة، وكانوا يتوقون بشدة لانهاء الشعائر على النحو المناسب. ومن الواضح أن الأمام المسلم وحده هو الذي كان يتصرف، وكأن المبادئ تقف على محك. لكن جيرتز عرض الانهيار في هذه الشعائر على أنه بادرة تدل على أن الممارسات العقائدية القديمة لم تعد تتوافق مع الوقائع الاجتماعية للأحياء المختلطة في أي منطقة حضرية. ولم يعد بوسع الشعائر حمل الرسالة القديمة للتضامن بين الجيران. وربما كان هذا الأمر واضحا للمراقب، إلا أنه لا توجد بادرة تشير إلى أن الشعائر نفسها فقدت ترابطها من وجهة نظر الممارسين لها. ومع الاستثناء الوحيد والحاسم الذي يتمثل في رجل الدين المسلم، فإن الجمع لم يقبل أن الشعائر لم تعد مناسبة الآن. بل كان الجميع يرغبون في أن تسير الأمور على النحو المناسب، كما كانت الحال على الدوام، ولم يستطيعوا معرفة السبب الذي يجعلها تتعثر الآن.

وكان اقتراح جيرتز العام يتمثل في أن المصادر الشعائرية للبلدات الجاوية لم يعد بوسعها التكيف مع الخبرة الاجتماعية لسكان المدينة. «بات البحث في القلق المتصاعد الذي ينتاب مدينة موجوكوتو بحثا عن التفاعل المتبادل بين الأشكال الآخذة في التطور للترابط الإنساني (البنية الاجتماعية) وأدوات الفكر الإنساني (الرموز الثقافية) الآخذة في التغيير بالقدر نفسه» [٥١]. وقد تآكل الإرتداد القائم في ما مضى بين الجيران القرويين في المدن بفعل الاستقطابين الديني والسياسي. وصارت المجتمعات العقائدية مواقع لحشد المنافسات الجديدة بين الطوائف. وهكذا أُضفِي الطابع السياسي على التكتلات الاجتماعية في المدينة: وقد أصبحت هذه التكتلات التي كانت تمثل في ما مضي «مجموعة من الطبقات الاجتماعية» مزيجا من «الجماعات المتذمرة» [٥٢]. وغدت الشعائر ـ التي كانت تشجع على الوحدة في القرى ـ الآن تذكِّي الانقسامات. ولم تستطع المؤسسات السياسية القديمة التكيف، وعلى أي حال لقد ضعفت من جراء المنافسة على كسب التأييد الناتجة عن التطورات السياسية القومية.

وقد استجابت الفصائل السياسية من كثب، وإن لم يكن تماما للاتجاهات الدينية الثلاثة التي ورد وصفها في كتاب «دين جاوه». وادَّعى جيرتز أنه كان ببساطة يصنّف الفئات الاجتماعية الأهلية، إلا أن هذه الفئات النموذجية الثلاث تعرضت للانتقاد من قبل المفكرين الإندونيسيين لتبسيطها واقعا أكثر

تعقيدا. فوفقا للأنثروبولوجي الإندونيسي البارز كوينتجارانينغرات (٥٣) Koentjaraningrat، يُستخدم مصطلحا سانتري وأبانغان بطرق مختلفة في جاوه، إلا أن الدلالة الرئيسة كانت تدل على درجة المشاركة في الإسلام، وليس تضاد التجار/ المزارعين. ويدل مصطلح بيريايا على طبقة مهنية من الموظفين الحكوميين، وليس على توجه عقائدي، وقد يكون أعضاء هذه الطبقة من المسلمين، أو من مذهب عقائدي يوفق بين عدد من المذاهب، أو حتى من العلمانيين، كما إنهم كانوا متأثرين في الغالب بالنماذج الهولندية. كما أظهرت الدراسات الحديثة ـ أيضا عناصر التباين الإقليمي في كل هذه الفئات في جاوه (٥٤).

وعلى أي حال، لقد قدم جيرتز الآن التمييز الإسلامي/ غير الإسلامي على أنه المصدر الرئيس للاستقطاب الاجتماعي والسياسي في المدينة. وتولت طبقة الصفوة الإسلامية المتعلمة قيادة المسلمين غير المثقفين من السانتري. وعلى الجانب الآخر من الانقسام الآخذ في التزايد، اقتدى الأبانغان ـ ذوو المذهب التوفيقي ـ بالصفوة البيروقراطية. وصار «مصطلحا الأبانغان والسانتري يستخدمان الآن لدعم نموذجين بديلين للتكيف في المجتمع الحضري، وأصبحت الشعائر، التي كان الهدف منها في بادئ الأمر دمج المجتمع الريفي، تعجل الآن بالقضاء عليه» (٥٥) وبعد الثورة المناهضة للاستعمار، انقسمت هذه الفصائل في ما بينها إلى أجنحة تواكب التحديث وأجنحة تقليدية، وكل منها يتحالف مع نزعة سياسية وطنية ـ إسلامية أو شيوعية أو قومية.

وأفضى تحليل جيرتز إلى فرضية أن المفاهيم الثقافية لأهالي جاوه وشعائرهم لم تعد ملائمة لتفسير تجربتهم الاجتماعية الآخذة في التغيير على وجه السرعة وتبيان مدلولها. وكانت السبيل الوحيدة للتقدم المتاحة لأهالي جاوه تتمثل في تعديل رموزهم الثقافية. ومع خروج مجتمع على العناصر المتباينة التي فرض عليها الترابط في مدينة موجوكوتو الحديثة، في الواقع بدأ سكان البلدة في إرساء دعائم نموذج جديد لتنظيمهم الاجتماعي. «هذا النموذج هو جوهريا بنية رمزية، أي نظام للأفكار والمواقف العامة المجسدة في الكلمات والأشياء والسلوك الموضوع في طابع تقليدي... ولا يُفهَم العمل الاجتماعي فقط وفق ما تمليه هذه البنية الرمزية، بل يُنظَّم ويُحكم عليه جزئيا من خلالها» (٥٦).

وجاءت عناصر هذا النموذج الثقافي الجديد (كما وصفه جيرتز) من التوجهات العقائدية للماضي. إلا أن قليلا من التحديث لم يكن كافيا. وشرعت قومية تسعى إلى التحديث في الحلول محل القيم والولاءات التقليدية، وتقدم مفهوما جديدا للهدف. لكن، وبالتحديد لأن البلدة لم تكن مجتمعا مغلقا، بل كانت مفتوحة أمام التيارات القومية للفكر والتوجيه من قبل الساسة من الخارج، فإن الارتداد المحلي كان عرضة للانهيار بفعل الاختلافات الدينية والسياسية. «ومع كل اضطراب يقع على المستوى القومي يهتز التوازن المحلي، وتُنقَض جميع الاتفاقيات والترتيبات ونقاط التفاهم التي تُوُصِّل إليها بعد عناء، ليعاد تشكيلها بشكل آخر وفي بعض الأحيان في شكل مختلف جذريا» [٥٧].

وكان الأمل الذي يراود جيرتز يتمثل في أن تجد الفصائل الدينية قضية مشتركة، وأن تتحد صفوفها معا من خلال أيديولوجية قومية عصرية تكون أشبه ما يكون بدين أرضي. وسرعان ما بددت الأحداث هذا الأمل. ففي العام ١٩٦٥، وبعد الاضطرابات الأولية التي وقعت في العاصمة، أقدم النشطاء المحليون في جاوه على ذبح عشرات الآلاف من الأفراد الذين عُرِّفوا على أنهم «شيوعيون». وعلَّق جيرتز في العام ١٩٧٢ قائلا إن المذابح «سلطت الضوء على الفوضى الثقافية التي أنتجها وصعَّدها وهوَّل من أمرها وذكَّاها تغيير سياسي استمر على مدى خمسين عاما» [٥٨]. وتكررت المذابح في بالي، وفي هذا المقام اقترح جيرتز أنها عبرت عن توق شديد وعميق ومكبوت للعنف، وهو ما أدركه جيرتز في مصارعة الديكة في بالي. وعلى المستوى القومي، نجد أن نظرية سوكارنو القائلة «إن مذهب الانتقائية الأهلية للثقافة الإندونيسية خضع بسهولة لحداثة عامة... قد دُحِضَت بشكل قاطع» [٥٩].

إلا أنه من الواضح أن معاملة بلدة صغيرة في جاوه على أنها نظام مصغر من إندونيسيا لهو افتراض غير صائب. أما التفسيرات المحلية لهذه الحوادث المروعة فهي في أفضل الأحوال تقدم مساعدة بسيطة على الفهم، وفي أسوأ الأحوال غير ذات معنى. فقد بدأت الأزمة في العاصمة في وقت كان يشهد تضخما اقتصاديا مفرطا وأزمة ديبلوماسية دولية ومواجهة عسكرية مع ماليزيا. وأقدم ضباط الجيش المتعاطفون مع الحزب الشيوعي الإندونيسي ـ الذي كان يؤيده الرئيس سوكارنو ـ على اغتيال ستة جنرالات في الثلاثين من

شهر سبتمبر من العام ١٩٦٥، وقد دبر الجيش الذي كان يخضع لقيادة الجنرال سوهارتو ـ منافس سوكارنو ـ مذابح في كل أنحاء البلاد، حيث لقي ما يتراوح بين نصف مليون ومليون «شيوعي» مصرعهم. وزُجَّ بمليون ونصف مليون آخرين في السجن. وعندها تولى سوهارتو مقاليد الأمور كديكتاتور فعلي لإندونيسيا بدعم من الجيش.

بالإضافة إلى ذلك، كان هناك تدخل أجنبي خطر. ومن وجهة نظر البيت الأبيض، ووفقا لما ذكره دبليو دبليو روستو WW Rostow، الذي كان هناك،

> **«وقعت أحداث كثيرة في آسيا خلال الفترة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٥ [بالإضافة بالطبع إلى الأزمة التي كانت آخذة في التصاعد في فيتنام]. وقد غادر سوكارنو الأمم المتحدة في السابع من يناير من العام ١٩٦٥، وتحالف مع هانوي وبكين. وفي الداخل من إندونيسيا عمل عن كثب مع «إيديت»، رئيس الحزب الشيوعي في البلاد. وبدأ مواجهة مع ماليزيا مباشرة مع تغلغل أول الجنود النظاميين من فيتنام الشمالية في فيتنام الجنوبية»** [٦٠].

وعندما وقع الانقلاب، نشر ماكس فرانكيل Max Frankel تقريرا في صحيفة النيويورك تايمز كتب فيه: «من الصعب على إدارة جونسون إخفاء سعادتها بالأخبار الواردة من إندونيسيا... فبعد مساع ديبلوماسية طويلة وصبورة بهدف مساعدة الجيش في تحقيق الانتصار على الشيوعيين، ابتهج المسؤولون كثيرا لرؤية توقعاتهم وهي تتحقق» [٦١]. و لاشك في أن وكالة المخابرات الأمريكية المركزية اضطلعت بقدر كبير من هذه «الديبلوماسية الصبورة».

ولاشك في أن جيرتز كان مدركا لوجود هذه القوى الخارجية، إلا أن إطاره التحليلي لم يستطع التكيف مع تفاعل السياسات المحلية والقومية والدولية. وكانت هذه الأمور خارج نطاق «المعرفة المحلية». ولايزال «الانقلاب» الذي وقع في العاصمة غير مفهوم، إلا أنه لم يكن ذا صلة بالنزعات الثقافية والسياسية المحلية الدائرة في موجوكوتو. كما لا يمكن تفسير أعمال العنف التي اندلعت في المناطق النائية بالنظر في الظروف المحلية. ويفيد تفسير جيرتز للانتخاب في موجوكوتو بأن الزعماء استطاعوا التوصل لاتفاقيات فعالة فورا [٦٢]، وكانوا على استعداد لتجاوز الاختلافات الأيديولوجية. ولم تندلع المذابح إلا بعد انتشار الجنود في كل أنحاء البلاد وتشجيعهم الناس على العنف، بل إنهم

أشرفوا على عمليات القتل. وقد استغلوا الأحقاد المحلية، وعثروا على متواطئين مستعدين للتعاون معهم، إذ إن المذابح ما كانت ستقع في جميع أنحاء البلاد دون تدخلهم. وعلاوة على ذلك، فإنه عندما عاد جيرتز إلى المدينة بعد مرور أعوام وُجد أن الأزمة قد انتهت.

«في العام ١٩٧١، أي بعد مرور ستة أعوام على وقوع الحادث، إذا كان كل ما حدث لا يثير سوى ذكرى سيئة، فإنه بحلول العام ١٩٨٦، أي بعد مرور ٢١ عاما عليه، فإن ما حدث لم يبد كذكرى على الاطلاق، بل كقطعة مهملة من التاريخ، يتم استحضارها بين الحين والآخر، بوصفها مثالا على ما تجلبه السياسة... وعموما كانت المدينة تشبه بركة هبت عليها عاصفة عاتية ذات مرة، منذ زمن بعيد، في مناخ آخر. وبالنسبة إلى من عرف المكان قبل العاصفة، فإنه كان يبدو كما لو استبدل الطاقات السياسية المحتشدة بأخرى تجارية متفرقة» [٦٣].

على العموم، كشفت هذه الأحداث المروعة الحدود التي يقف عندها أي تحليل ثقافي للسياسات. وكتب جيرتز في تقديمه لمجموعة من المقالات التي تدور حول السياسات الإندونيسية في العام ١٩٧٢، مستحسنا تبني المؤلفين للمنظور الثقافي، وتبيانهم «بنية المعنى التي يشكل الرجال من خلالها تجربتهم». وكان هذا يمثل النهج الصحيح، لأن «السياسة ليست انقلابات ودساتير، وإنما أحد المحافل التي يُكشف فيها علانية عن مثل هذه البنى» [٦٤] و إذا ما أُعيد تعريف السياسة على أنها المحفل حيث «يُشكِّل الرجال تجربتهم من خلالها»، عندئذ لابد أن يتساءل المرء: أي رجال (وأي نساء أيضا)؟ وأي تجارب؟ ولاشك في أن الدبلوماسيين والساسة في العاصمة، والجنود في ثكناتهم، وسكان البلدات الفقراء في أصقاع البلاد، جميعهم مدفوعون بالتأكيد بتجارب مختلفة، ولديهم قدرات متباينة على تشكيل السياسات لتناسب أغراضهم.

وفي موازاة البحوث التي كانت تصدر بانتظام يلفت الانتباه خلال الستينيات من القرن العشرين، ظهور مقالات جيرتز التي جُمِع عدد كبير منها في كتاب «تفسير الثقافات» The Interpretation of Cultures (١٩٧٣). وعنيت البحوث بالمشكلات، واهتمت بالتساؤلات المتعلقة بالاستقرار السياسي والتحديث الاقتصادي، وهي القضايا الملحة المرتبطة بالنقاش بشأن التطوير إبان الاندفاع

الأول للاستقلال عن الاستعمار ما بعد الحرب العالمية الثانية. وكانت الوتيرة سريعة، وكان موضوع البحث تجريبيا، والتركيز ينصب على حقائق القضية. وانضم الأنثروبولوجي مع عالم الاقتصاد وعالم الزراعة والفنيين المعنيين بالتنمية، وقام بحثهم جميعا على أخذ العادات المحلية والتقاليد في الاعتبار: أي العامل الثقافي. ولم يكن هذا يمثل مسألة هامشية لا يهتم بها سوى المولعين بالجمال أو جامعي الآثار القديمة. فالثقافة ـ بالشكل العقائدي المركز ـ أحدثت تغيّرا اقتصاديا وسياسيا كما كان يجادل فيبر.

و هيمنت ثلاثة محاور استقطاب متناقضة ـ ثلاثة أزواج من الأنماط النموذجية المتضادة ـ على رسائل monographs جيرتز التي تتناول إندونيسيا. التناقض الأول بين الثقافة والبنية الاجتماعية. التناقض الثاني بين الدولة التقليدية حيث تعزز الثقافة والبنية الاجتماعية كل منهما الأخرى في نظام واحد، وبين الحداثة حيث لا تعود الأفكار والقيم القديمة تتماشى مع السياق الاجتماعي الجديد، أو مع التحديات التي تفرضها عليها الأيديولوجيات الجديدة. وأخيرا، فإن العقيدة هي أقصى تجسيد للثقافة في المجتمع التقليدي، بينما تعد الأيديولوجية هي المجسد لها في المجتمع العصري. ولا شك في أن مثل هذا الاختزال الجريء غير منصف لأي مؤلف دقيق. فأحيانا تقدم الفرضيات في شكل جريء، إلا أنها في الأغلب مقيدة بمجموعات متداخلة من الجمل الاعتراضية أو تغزل في تشبيهات بليغة. لكن هذا الاختزال هو البنية الجدلية.

لقد طرحت هذه الأفكار في المقالات الأولي، لكن المقالات صارت تركز باطراد على القضايا النظرية المختلفة والمشكلات المتعلقة بالمفاهيم أي: طبيعة الثقافة والتعبير الرمزي، ومشروع الترجمة. كذلك بنيت المقالات وفق هيكل يتخلف تماما عن الرسائل. فتطرق كل منها إلى حل لمشكلة فلسفية، ولكل منها عرض جيرتز أمثلة إثنوغرافية. وكان القارئ المفترض ليس خبير التنمية أو المخطط الإندونيسي، بل جمهور نموذجي من المفكرين يتشكل (على نحو حصري أكثر فأكثر مع مرور الزمن) من المشتغلين بالعلوم الإنسانية الذين اشترك معهم جيرتز في الرجوع إلى النظرية الأدبية، والفلاسفة الأكثر ميلا إلى الأدب، والشعراء والروائيين المعاصرين الأمريكيين، والأوروبيين (عموما في الفترة المبكرة أكثر مما تلاها).

وتذهب فرضيات بارسونز الأساسية إلى أن للعمل الاجتماعي مقومات عديدة منها «الثقافة». ويتعين استخلاص كل منها ودراسته أولا من النوع المناسب من العلماء. وفي هذه المشاركة الكبيرة كانت الثقافة من نصيب الأنثروبولوجي. إلا أن دراسة الثقافة كانت لاتزال في طور بدائي من التطوير، وكانت في حاجة إلى إدخال تحسينات عليها. وقد كتب جيرتز في العام ١٩٧٣ يقول إن «إعادة تعريف الثقافة هذا ربما كان أكثر اهتماماتي إلحاحا بوصفي أنثروبولوجيّا» [٦٥]. وكان أول المتطلبات «تحجيم مفهوم للثقافة، وبالتالي الضمان الفعلي لاستمرارية أهميتها بدلا من تهميشها» [٦٦]. ومتتبعين طريق بارسونز، كان يتعين على الأنثروبولوجيين صقل «مفهوم للثقافة محدود ومتخصص ـ وفي رأيي ـ أكثر صلابة من الناحية النظرية، ليحل محل التعريف الشهير الذي وضعه إي. بي. تايلور الكل الأشد تعقيدا». («إن نظرية بارسونز للثقافة المنقحة ـ على النحو المناسب ـ واحدة من أكثر أدواتنا الفكرية صلادة» [٦٧].

وقدم جيرتز سلسلة من التعريفات المترابطة إلى حد ما. فالثقافة هي «نظام تراتبي من المعاني والرموز... يعرِّف الأفراد من خلالها عالمهم، ويعبِّرون عن مشاعرهم، ويصدرون أحكامهم» [٦٨]، و«هي نمط متوارث تاريخيا للمعاني المجسدة في الأشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الأفراد، ويخلِّدون، ويطورون معرفتهم للحياة ومواقفهم حيالها»، هي «مجموعة من الأدوات الرمزية للسيطرة على السلوك».

ولما كانت الثقافة نظاما رمزيا، لذا يتعين قراءة وترجمة وتفسير العمليات الثقافية.

> **«إيمانا مني ـ بالاتفاق مع ماكس فيبر ـ أن الانسان عبارة عن حيوان عالق في شبكات من المدلولات التي نسجها هو بنفسه، فإنني أرى أن الثقافة هي تلك الشبكات، وبالتالي فإنها لا تحلل من خلال علم تجريبي يبحث عن القانون، وانما من خلال علم تفسيري يبحث عن المعنى. إنه تحليل نصي explication أسعى إليه، يترجم المظهر الملغز للتعبيرات الاجتماعية»** [٦٩].

إن لغة الرموز الخاصة بالثقافة لغة عامة، وبالتالي فلا يتعين على المحلل التظاهر بالتمتع ببصيرة تنفذ إلى الأركان المظلمة من عقول الأفراد. فالوظيفة الرمزية عامة، وما كان البشر يستطيعون تدبير امورهم من دون

هذه الطبقة الثانية من النظام الرمزي، التي تعمل إلى جانب نظام الشفرات الوراثية نفسه. وبالتأكيد فإن الوجود كإنسان يعني الوجود كذي ثقافة [٧٠] إلا أنه لا طائل من السعي (سواء مع البنيويين أو الصوريين formalist) وراء المبادئ العامة التي قد تحدد جميع أنواع المعرفة، نظرا إلى أن الحقيقة الرئيسة هي أن جميع الثقافات مختلفة. «لذا فإن الوجود كإنسان هنا يعني ألا تكون كل إنسان، بل نوع خاص من البشر، وبالطبع فإن البشر يختلفون».

والرموز التي تشكل أي ثقافة هي وسائل لتوصيل المفاهيم، كما أن الثقافة هي التي توفِّر الجانب الفكري في العملية الاجتماعية. لكن الفرضيات الثقافية الرمزية تضطلع بما يفوق مجرد الإفصاح عما عليه العالم، فهي تقدم أيضا قواعد إرشادية للعمل في هذا العالم. فتوفر الفرضيات الثقافية كلا من النماذج لما تؤكد أنه واقع، وأنماط السلوك. ومن قبيل العمل كمرشد للسلوك فإنها تدخل في الفعل الاجتماعي. لذا من الضروري «التمييز بطريقة تحليلية بين الجوانب الثقافية والاجتماعية للحياة البشرية، والتعامل معها على أنها متغيرات مستقلة وإن كانت هذه العوامل يعتمد بعضها على بعض على نحو متبادل» [٧١].

ففي المقالات الأولى بالذات، اهتم جيرتز بالرد على النقد القائل بأن التحليل الثقافي قد يفسر أقل القليل ـ بل هو مجرد ترف، وابتعاد عن الحياة الحقيقية. وكان الاعتراض يذهب إلى أن المحلل الثقافي ينجذب بسهولة كبيرة إلى الخصائص الجمالية، ويميل إلى تجنّب القضايا المهمة المتعلقة بالبقاء، أو واقع القوة الدنيوية، أو قيود البيولوجيا الحتمية والخفية في أغلب الأحيان. وردا على هذا، تبنى جيرتز أحيانا نهجا بارسونزيا. فالثقافة هي أحد القيود المفروضة على الفعل، و المنظور الثقافي جانب ضروري في تحليل أعمّ، ولا بد أن يتم باشتراك عدد من التخصصات المختلفة. ومن الواضح، فإن أي مساهمة خاصة كانت جزئية. وحتى إذا ما بحثت وفقا لمصطلحها الخاص، إن الثقافة لم تكن مجرد زينة. إذ يتصارع الأفراد في كل مكان مع القضايا الكبيرة المتعلقة بالحياة والموت والقدر وهلم جرا. وتتعامل كل ثقافة مع الحالة الإنسانية نفسها، وهو حقا موضوع كبير.

أما القضية الأكثر إشكالا فقد كانت مع الحدود المحتومة التي تقف عندها «المعرفة المحلية». فاتُّهِم الإثنوغرافي بضيق الأفق، وعدم التنبه للتغييرات طويلة الأمد والتأثيرات الخارجية. وكان جيرتز يقبل أحيانا، بل

ويمجِّد، طبيعة المعرفة الإثنوغرافية المحددة والمحلية والموضعية [٧٢]، لكنه كان أحيانا يبذل جهدا لتوسيع معانيها. ففي رسالاته الأولى، كان جيرتز على استعداد لتعميم أحكامه من مدينة موجوكوتو إلى جاوه أو حتى إلى إندونيسيا، وفي الغالب بالإيحاء (إلا أنه بالطبع كان يُواجَه باستمرار بالاعتراض الذي يقول: «لكن ليس في الجنوب...»)، ومع ذلك فإنه عندما حلل العمليات السياسية والاقتصادية في البلدة، عجز ـ على نحو واضح ـ عن بناء الجسور لتوضيح الروابط بين موجوكوتو وجاكرتا.

وحتى إذا كان من الممكن دحض هذه الإعتراضات، فلا يزال يتعين مواجهة التحدي البارسونزي الأصلي. حتى إذا كان هناك إمكان لتعريف الثقافة وتحديدها ودراستها من خلال الوسائل المناسبة، فإن المشكلة ـ التي يفرضها بارسونز بإلحاح ـ تظل قائمة، وهي المشكلة التي تدور حول كيفية إقامة العلاقات بين الثقافة والعملية الاجتماعية. ترى كيف عملت الثقافة كنموذج للفعل؟ ترى هل كانت الثقافة عنصرا مستقلا محضا اشترك مع العناصر الأخرى (المؤسساتية والسيكولوجية) لإنتاج الفعل الاجتماعي؟ وإذا كان الأمر كذلك، ترى كيف يمكن استخراج العنصر الثقافي، لاسيما أنه لا تمكن ملاحظته إلا في سياق الفعل الاجتماعي؟ بل كانت المسألة أكثر تعقيدا نظرا لأن الثقافة نفسها كانت تتشكل بفعل العمليات الاجتماعية والسياسية.

كان جيرتز يكتفي غالبا بالعبارات العريضة للغاية والتي تدور حول العلاقة بين الثقافة والبنية الاجتماعية، وعادة ما كان يستشهد ببارسونز وشيلز طلبا للدعم المرجعي. («فالثقافة هي نسيج المعنى الذي من خلاله يفسِّر بنو البشر خبراتهم ويوجهون فعلهم، والبنية الاجتماعية هي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعليا. ومن ثم فإن الثقافة والبنية الاجتماعية ليستا سوى مستخرجات مختلفة من الظاهرة نفسها» [٧٣]. وعمليا، اختار جيرتز الدين ليمثل أقصى تجسيد للثقافة، كما حاول وصف تأثير المفاهيم والممارسات العقائدية على عمليات سياسية واجتماعية واقتصادية معينة (مشروع فيبري). وقد تعين معاملة الدين كنظام ثقافي، إلا أنه كان أيضا جانبا ذا مكانة خاصة في الثقافة، وهو الثقافة في أعلى حدودها، وفي لُبِّ هذا النظام الثقافي «مجموعة من الرموز المقدسة المنسوجة نوعا ما في كلٍّ تراتبي»، (ترى أي الرموز مقدسة؟ إذ يقنع جيرتز ـ

المشتغل بمجتمعات تهيمن عليها الديانات الكبرى ـ بإضفاء مدلولات تقليدية على مصطلحي «مقدسة» و«علمانية»، لتشير بشكل عام إلى ما يطلق عليه «الدين» و«الفطرة السليمة» على الترتيب).

عموما فإن للأديان، مثل الثقافات، خاصية مزدوجة، فهي في حين تخبرنا بما هو عليه العالم وبالكيفية التي يتعين بها علينا التصرف فيه. وتؤكد لنا الرموز العقائدية أن العالم منظَّم، لذا فإنها تلبي حاجة أساسية لتجنب احتمالات عالم لامعقول وغير منطقي. فهناك معنى خفي للخسارة والمعاناة والظلم والموت. وبإيجاز، تقيم الرموز المقدسة عالما منطقيا، ومن خلال فهم العالم فإننا نتعلم كيفية التصرف. إلا أن الرموز العقائدية لا تستطيع العمل بهذه الطريقة إلا إلى الحد الذي تقبل فيه وتُستوعب. و«جوهر الفعل العقائدي [٧٤] هو فرض السلطة على مجموعة معقدة من الرموز، «الميتافيزيقا التي تُشكِّلها [الرموز] وأسلوب الحياة الذي توصي به». و هذه هي مهمة الشعائر التي تقدم في الوقت نفسه وعلى نحو رمزي، «صورة لنظام كوني ـ أي نظرة عالمية»، كما تحث «الميول النفسية والدوافع»، «وبالتالي وبالنسبة إلى اللحظة الآنية، تدمج صورة العالم والأخلاق والعادات ونموذج السلوك. وتعدِّل الشعائر المدى المتاح للبديهيات... بطريقة تبدو خلالها الميول النفسية والدوافع التي تحث عليها الممارسة العقائدية في حد ذاتها عملية جدا، أي الطريقة المنطقية الوحيدة التي يتعين تبنِّيها، وذلك في ضوء الطريقة التي تكون عليها الأشياء في حقيقة الأمر» [٧٥].

وفي النظم المتوازنة، يتداخل الدين والبنية الاجتماعية والعواطف والأشكال التقليدية للفعل بعضها مع بعض، ويعزز بعضها بعضا. فهناك عملية تقويم متبادل feedback ـ دوركايمي ـ فعّال. لكن، كما أصرّ بارسونز وشيلز، يعد هذا التشاكل isomorphism حالة خاصة. ففي المواقف المتعلقة بالتغيير الاجتماعي، لا يعود بوسع الرموز المقدسة طرح الحقائق الاجتماعية بوضوح. فيصف جيرتز في بحثه الذي يحمل عنوان «الشعائر والتغيير الاجتماعي» Rituals and Social Change كيف حاول السكان من أصول ريفية من الذين يعيشون في موجوكوتو إضفاء المنطق على الأشياء وفق المصطلحات القديمة. إلا أن جهودهم حكم عليها بالإخفاق: «وتكمن الصعوبة في حقيقة أن القرويين ـ من الناحية الاجتماعية ـ هم من أهل الحضر إلا أنهم من الناحية الثقافية

لايزالون يمثلون مجتمعا شعبيا» [٧٦]. وقد قللت الانقسامات الاجتماعية والسياسية في المدينة الغرض من الشعائر، الذي كان يتمثل في التأكيد على أن العالم منظم والمجتمع متحد الصف. ولم يعد بوسع القروي المتحضر تسيير أموره الحياتية بالاعتماد على الشعائر الشعبية. وربما لاتزال الأفكار القديمة باعثة على الارتياح في ساعات الليل الحالكة، إلا أنها لم تعد متكيفة مع شؤون النهار التجارية.

وفي الدول الجديدة، كانت المعاناة من مشكلة التكيف مع التحديث تُستشعر على نحو أكثر حدة عند المستوى القومي. وتعارضت المطالب الخاصة مع المصلحة القومية، وأصبحت أساس الصراعات السياسية. وتعين على المركز أن يخلق ولاءات جديدة، أي صياغة نداء يتجاوز الروابط المحلية. «في يومنا هذا بالأحرى تشبه الدول الجديدة [كتب جيرتز في العام ١٩٦٣] شعراء أو ملحنين من السذج أو الناشئين الذين يبحثون عن أسلوبهم الخاص، والشكل الخاص بهم من الحلول للصعوبات التي يفرضها وسطهم» [٧٧]، وسيفشل البعض فـ «هناك دول فشلت في تحقيق ما كان يمكن أن تكونه [٧٨]، كما أن هناك فنانين فشلوا في تحقيق ما كان يمكن أن يكونوه، وقد تكون فرنسا مثالا على ذلك».

وبغض النظر عن هذه الإشارة الغريبة إلى فرنسا التي زوَّدت ـ على الرغم من ذلك ـ العالم الحديث بمعظم أيديولوجياته، يواصل جيرتز المجادلة بأن الدول الجديدة تحتاج إلى زعيم يتمتع بـ «كاريزما فيبرية»، وهو الذي سيضع نموذجا جديدا للشرعية: أي أيديولوجية. وتتمتع الأيديولوجية بمعظم خصائص العقيدة. وشأن أي عقيدة، فإن الأيديولوجية يجب أن تفهم من الناحية الثقافية كنظام رمزي، ولذا يكرر جيرتز تصويرها كشكل فني. ومن خلال عرض لغة مجازية تخلق الأيديولوجية «أشكالا رمزية مبتكرة» [٧٩]، وتقدم «خرائط للواقع الاجتماعي الإشكالي وقوالب لخلق الضمير الجمعي»، وهي بذلك تمثل شكلا من أشكال الدين يلائم الأزمنة التي تشهد اضطرابات، وللحداثة المتحررة من الوهم disenchanted، ويميز الهيجان الأيديولوجي المجتمعات التي تقف على شفا التغيير من فرنسا الثورية إلى دول ما بعد الاستعمار. ويروج زعماء هذه الدول ـ الذين يناضلون من أجل إرساء دعائم سبل

جديدة لتسيير الأمور - لرموز تدعو إلى الوحدة، كما يخترعون شعائر قومية. ولن تحل الأيديولوجية وحدها مشكلات دولة مثل إندونيسيا، إلا أنها تعد مقوما ضروريا لأي حل.

وعلى الرغم من ذلك، فإن بزوغ الأيديولوجية لا يتعين فهمه ببساطة كحل للمشكلات السياسية والاجتماعية. وربما كان أكثر الافتراضات شيوعا في أوساط علماء الاجتماع في القرن العشرين هو ذاك الافتراض بأن العالم الحديث متحرر من الوهم disenchanted، حيث يقوض إضفاء الطابع العلماني المعتقدات الراسخة، كما تفقد العقيدة دورها الاحتكاري كإطار للكون والفضيلة. ولحسن الحظ، فإن هناك مصدرا بديلا للمعنى هو الذي يصفه جيرتز بالبديهي. ومن بين العناصر الأضعف تعريفا في أداة جيرتز المفاهيمية conceptual apparatus [٨٠]، فإن الفكر البديهي ثقافي على الخصوص، وتتخلله الأفكار العقائدية، إلا أنه لايزال يمثل نوعا من أنواع الحكمة العملية، التي تناسب تقديم أنواع معينة من الأشياء. «لمعظم الوقت يعيش الناس - حتى القساوسة والنساك - في العالم اليومي ويتعرضون للخبرات بشكل عملي وبسيط، ولا بد لهم من ذلك إذا ما رغبوا في البقاء على قيد الحياة» [٨١]. ومع ذلك، وبينما قد يكون الفكر البديهي مرشدا ضروريا للعمل في السوق، أو التعامل مع الشرطة أو مع أحد الجيران، فإنه لا يستطيع الارتقاء إلى الرد على التساؤلات الفلسفية الكبيرة، أو الحكم على قضايا الأخلاق. فهذا هو مجال المعتقدات. إلا أنه مع التحديث تأتي العلمانية جالبة معها تحديا مباشرا للتفسيرات العقائدية للعالم. ويولِّد الفكر البديهي مع أقصى صوره أي العلم الحاجة إلى شيء آخر، ويقدم أيضا المواد اللازمة لوضع بديل علماني للمعتقدات، أي أيديولوجية. وتمتاز الأيديولوجيات بأنها بدائل عصرية للعقيدة.

و قد طور جيرتز هذه الحجة في دراسته «مراقبة الإسلام» Islam Observed وهي دراسة مقارنة للإسلام في إندونيسيا والمغرب نشرت في العام ١٩٦٨، («كلاهما يولي وجهه شطر مكة، إلا أن البلدين في أقصى العالم ينحنيان في اتجاهين متضادين» [٨٢]. ويتعزز الإيمان الديني في المجتمعات التقليدية «من خلال الأشكال الرمزية والترتيبات الاجتماعية» [٨٣]. وهذه الأعمدة «آخذة في التداعي» [٨٤] في الدول الجديدة عموما، وبصفة خاصة

في إندونيسيا والمغرب. فلم تعد المعتقدات التقليدية تؤخذ كأمر مسلَّم به، ولم تعد «الرموز العقائدية التقليدية» كافية «للحفاظ على إيمان عقائدي قويم»، وهذه ظاهرة واسعة الانتشار إلى حد كبير. «وكذلك الحال أيضا ـ وفق اعتقادي ـ مع السبب الرئيس لهذا الفقد ـ أي إضفاء الطابع العلماني على الأفكار، وكذلك الرد الرئيس على هذه العملية ـ إضفاء الطابع الأيديولوجي على الدين» (٨٥). ويعد إضفاء الطابع العلماني انتصارا للفكر البديهي، أو بالأحرى «لمنظور ثقافي بديهي عمومي... أي للعلم الوضعي» (٨٦). وقد أفسح الفكر البديهي التقليدي مجالا للأفكار العقائدية، إلا أن المنطق العملي للعلم لا يشبع، إذ يرفض أن تكون هناك أي قضايا مقدسة أو روحانية إلى حد يتعذر معه أن تخضع لمناهجه. واليوم، فإن هذا واضح حتى «لأبسط فلاح أو راعي غنم»، وفي كل مكان هناك حرب تدور بين العلم والدين، و«هو صراع من أجل ما هو حقيقي».

وواجهت أديان العالم تحديات علمية وفلسفية على مدى عدة قرون، ويجادل جيرتز بأن استراتيجيتها المفضلة تتمثل ببساطة في إنكار أي منبر تستطيع التحديات العلمانية التعبير عن نفسها من خلاله. ولم ينصف هذا التعميم تاريخ الدولة الحديثة المبكرة في أوروبا، إلا أن جيرتز يقدِّم ـ على أي حال ـ عملية أخرى تشجع على ظهور الطابع العلماني في الدول الجديدة. ولما كان الحكام في فترة ما بعد الاستعمار مرتبطين بسكان متعددي الأعراق، وبولاءات عقائدية متعارضة، فإنهم اضطروا إلى تطوير أيديولوجية علمانية تعزِّز الوحدة القومية تحت قيادتهم. ومن ثم وجدوا أنفسهم مدفوعين لتقويض الاحتكار الذي يمارسه الدين الراسخ. وشجعت القومية الثورية في إندونيسيا «نوعا من العقيدة العلمانية التي تضم الجميع» (٨٧)، و«فصلا جذريا بين التدين الشخصي والحياة العامة» في المغرب. وفي كلتا الحالتين، حققت شرعية العلم تقدما مباشرا وغير مباشر، وتضاءلت سلطة الدين. فالعلمانية تقلل من تأثير العقيدة، لتحل الأيديولوجية محله. (وهناك كثير من الانتقادات التي قد يوجهها المرء لهذا التفسير، لكن أهمها هو أن هذا التفسير ثبت أنه مؤشر ضعيف الأهمية في ضوء ما سيحققه الإسلام الأصولي في العقود التالية).

و إذا كانت الثقافة هي الموضوع الأنثروبولوجي الخاص، إذن فكيف يتعين دراستها؟ في كتابه الأول، دين جاوه، كان جيرتز على اقتناع بما يفسر الآن على أنه تجريبية قديمة:

«إحدى خصائص التقارير الإثنوغرافية الجيدة... هي قدرة الإثنوغرافي على الخروج إلى خارج المعلومات التي جمعها، وعلى جعل نفسه شفافا حتى يستطيع القارئ أن يرى بنفسه شيئا مما تبدو عليه الحقائق، وبالتالي يحكم على الخلاصات والتعميمات التي يقدمها الإثنوغرافي من خلال إدراكه الفعلي» [٨٨].

إلاّ أنه بحلول أوائل السبعينيات من القرن العشرين كان جيرتز يجاهد مع القضايا المنهجية بأسلوب أكثر تعقيدا. ويعد المنهج هو موضوع مقاله الأكثر تأثيرا والذي يحمل عنوان «وصف مكثّف: نحو نظرية تفسيرية للثقافة» Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture، الذي أُعدَّ كمقدمة لمجموعته التي تحمل اسم تفسير الثقافات. وأهم افتراضات جيرتز هي أن المعلومات الإثنوغرافية الحاسمة لا تتشكل من الملاحظات الأولية. ولا يعتقد في ذلك سوى بعض السذج من علماء السلوك. حيث يُنظر إلى أفعال الأفراد والتعامل معها من خلال مرشح التفسير. فالأفعال أشياء من صنع الإنسان وعلامات تهدف إلى نقل المعنى. (هذه فكرة طرحها فيبر، ورُوِّج لها في علم الاجتماع الأمريكي في الستينيات من القرن العشرين من مؤيدي المذهب الظواهري Phenomenologist المهاجر ألفريد شوتز [٨٩] ومن ثم فإن الإثنوغرافي لا يهتم بما يفعله الأفراد قدر اهتمامه بمعنى ما يفعلونه، وبالتفسيرات التي يتوصلون إليها لأفعال بعضهم البعض. ويتمثل عمله في «تفسير التفسيرات» [٩٠]، وتتمثل أدواته في «بناء البُنى».

و لا يعد هذا الأمر برمته بديهيا. فيقارن جيرتز على نحو متكرر في أعماله بين تعليقات الفاعلين وبين ملاحظاته المباشرة، كتعليقات الأفراد، وهم يعدون الديكة للعراك، ويدفعون الناس للمشاركة في الانتخابات و للإدلاء بالأصواتهم، والمساومة في السوق. ويميز جيرتز (عن صواب بالتأكيد) بين ما يقولونه وما يفعلونه، وبين ما يفسره هو والمراقبون الآخرون (من الأهالي أو الأجانب) لما يقال ويفعل. إلا أنه أحيانا ينكر أن ملاحظات الإثنوغرافي الميدانية قد تفسر ما يراه بنفسه : «إن ما ندونه (أو نحاول تدوينه) ليس

خطابا اجتماعيا خاما، الذي نظرا... إلى أننا لسنا الفاعلين فيه، فإننا لا نمتلك اتصالا مباشرا به، لا يفهم سوى جزء صغير منه والذي يقودنا مخبرونا [٩١] إلى فهمه» [٩٢]، لكن ترى لماذا يقتصر «الاتصال المباشر» بـ «الخطاب الاجتماعي الخام» على الفاعلين وحدهم؟ ترى ماذا عن المراقب ـ المشارك الشهير؟ لا شك في أن الإثنوغرافي قد يدرك الشخصيات والأعراف بشكل يسمح له بتفسير الأفعال بقدر الشخص المحلي، إلا أنه يختلف عنه في أنه أكثر تحليلية.

و بدلا من المراقب ـ المشارك الذي يعتاد على العيش في مجتمع أجنبي، والذي يسعى إلى معرفة الكيفية التي تسير بها الأمور في الواقع من خلف حاجز التكلُف، يقترح جيرتز أنه يتعين على الإثنوغرافي السير على نفس طريق عالم نصوص. «إن ممارسة الإثنوغرافيا تشبه محاولة قراءة (بمعنى «بناء قراءة لـ») مخطوط بلغة أجنبية، وباهت، ويحفل بالانتقال المفاجئ في الحجج المنطقية، وبعدم الترابط، والتنقيحات المشبوهة، والتعليقات المغرضة، والذي لم يُكتب برسوم تقليدية للأصوات، بل وفق أمثلة عابرة من السلوك المشترك» [٩٣]. إن فكرة أن أي دراما طقسية مثل مصارعة للديكة يمكن التعامل معها كنص، أي «تدوين للفعل» [٩٤] قد اقتبست من بول ريكور، ويخبرنا جيرتز بأنها قد حُرِّفَت بعض الشيء. وقد جادل ريكور بأنه «قد يمكن القول إن العلوم الإنسانية تأويلية» [٩٥] إذا وفت بشرطين:

> «(١) بالقدر الذي يظهر فيه موضوعها بعض الخصائص المكونة للنص كنص، و(٢) بالقدر الذي يطور منهجها النوع نفسه من الإجراءات Auslegung أو تفسير النصوص»، ومن الواضح أن الشرط الأول يعد رئيسا. إذ يدعي ريكور أن الأفعال الاجتماعية تتمتع بخصائص معينة من الكلام ـ الفعل. فللفعل الاجتماعي مضمون وهدف افتراضيان، كما أنه عام ويخاطب «قراء» محتملين. ومن ثم قد يعامل كتسجيل للكلام، أو كوثيقة مكتوبة. «الفعل الإنساني... متاح لأي شخص يستطيع القراءة».

ولن يكون من الصعب إعداد قائمة بعدد من الطرق التي قد يختلف بها الفعل الاجتماعي عن أي نص، أو حتى عن أي فعل ـ كلام، إلا أن المهم هنا هو كيفية استخدام جيرتز لاستعارة ريكور. ويتمثل أفضل تطبيق له لذلك في تصويره مصارعة الديكة في بالي على أنها «نص ممثل» acted text، وعنوان

هذا المقال الذي نشر لأول مرة في العام ١٩٧٢ هو «المسرحية العميقة: ملاحظات عن مصارعة الديكة في بالي»Deep Play: Notes on the Balinese Cock-Fight. [٩٦] واستعيرت فكرة «المسرحية العميقة» من تأملات الفيلسوف النفعي جيرمي بينتام Jeremy Benthamفي عدم منطقية القمار. فقد افترض بينتام كنفعي أن المقامرة من أجل الربح الكبير هي عمل غير منطقي، وخلص إلى أنه تتعين حماية ضعاف العقول منها. ويجادل جيرتز بأنه عندما ينخرط أهالي بالي في ما وصفه بينتام بالمسرحية العميقة، أي المقامرة من الربح الكبير جدا، فإنهم يعربون عن قيم مشتركة تتجاوز حساب غرادغريند Gradgrind [٩٧] للمكسب والخسارة الماديين. فليست الأموال وحدها على المحك في مصارعات الديكة.

ذلك أنه حتى ملاك الديكة المتصارعة وأقاربهم وجيرانهم يضعون رهانات متساوية على الطرفين، وفي المصارعات المهمة تكون هذه المبالغ كبيرة جدا. إلا أن الطرفين المتصارعين يحققان أرباحا أكبر مما قد يبدو. إنهما يحققان مكاسب فائقة ولكن ليس من الناحية المالية فقط.

وفي واقع الأمر فإن المال مسألة ثانوية. و«يرجع ذلك إلى حد كبير إلى أن الضرر الهامشي للخسارة كبير للغاية عند المستويات الأعلى من الرهان إلى حد أن المشاركة في مثل هذا الرهان تعني وضع ذات المرء العامة ـ على سبيل التلميح والمجاز ـ من خلال الديك الخاص به على المحك» [٩٨]. ويمثل الديك صاحبه وأصدقاءه المقربين. ومن ثم فإن المكانة هنا موضوعة على المحك. والمقامرون «يضعون أموالهم حيث توجد مكانتهم»، و«الأطروحة العامة» عند جيرتز هي أن مصارعة الديكة العميقة «هي أساسا وضع قضايا المكانة في قالب درامي» [٩٩]. ويخفق تحليل بينتام «للمسرحية العميقة»، لأنه لا ينظر إلا إلى المخاطر النفعية العادية. «إن ما يجعل مصارعة الديكة في بالي عميقة ليست النقود في حد ذاتها، وإنما ما تتسبب الأموال في حدوثه: أي إسقاط التسلسل التراتبي لمكانة أهالي بالي على مصارعة الديكة» [١٠٠].

ويفترض جيرتز أن المكانة تعني اللاعبين أكثر من المال، وأن المخاطر المالية ترمز إلى المخاطر التي تحيق بالمكانة. لكن، ترى أي جانب من جوانب المكانة هو المعني هنا؟ يذكّر جيرتز القارئ بأن أهالي بالي يهتمون بشدة بالمكانة والمنزلة في جميع السياقات، إلا أنه مع مضي التحليل

قدما يصبح من الواضح أن القيم المعنية في مصارعة الديكة ليست القيم الرسمية لثقافة بالي على الإطلاق، بل المخاوف والرغبات الأعمق التي لا يعبَّر عنها.

«إن ما... تتحدث عنه مصارعة الديكة كأقوى ما يكون هو علاقات المكانة، وما تقوله عنها هو أنها مسائل تتعلق بالحياة أو الموت. والمكانة مسألة مهمة للغاية حيثما ينظر المرء في بالي... ولا تُظهَر المشاعر التي يستند إليها التسلسل التراتبي في ألوانها الطبيعية إلا في مصارعة الديكة. إذ تُغلَّف في المواضع الأخرى بطبقة رقيقة من آداب السلوك، وبسحابة كثيفة من لطف التعبير والكياسة والإيماءة والتلميح، هنا فقط يُعبَّر عنها في أرق أشكال التخفي وراء قناع على شكل حيوان، وفي حقيقة الأمر هذا قناع يفصح عنهم بفاعلية أكثر من إخفائهم. فالغيرة جزء من بالي مثلها مثل الوضعية، والحسد والكياسة، مثل القسوة والرقة، إلا أن أهالي بالي سيكون لديهم فهم أقل بكثير لها من دون مصارعة الديكة، ومن المفترض أن هذا هو السبب في تقديرهم الكبير لها» [١٠١].

وعند هذه النقطة المفصلية، فإن ما يهم جيرتز هو تفسير المشهد برمته من قبل الجمهور. فإن «وظيفته ـ إذا شئت أن تطلق عليه ذلك ـ تفسيرية: إنها قراءة بالينيزية للتجربة البالينيزية، قصة يروونها عن أنفسهم لأنفسهم» [١٠٢]، وما يقوله البالينيزيون عن أنفسهم في مصارعات الديكة لهو هدام ومزعج جدا: «فهي تجمع معا موضوعات رابطها الرئيس هو المشاركة في الغضب والخوف من الغضب، موضوعات مثل الوحشية الحيوانية، والنرجسية الذكورية، والقمار بين الخصوم، والتنافس على المكانة، والإثارة الجمعية، والتضحية بالدم» [١٠٣].

وفي العبارات الأخيرة من هذا المقال يعلق جيرتز بأن «المجتمعات ـ مثل الحيوات ـ تحتوي تفسيرات خاصة بها. وما على المرء سوى أن يتعلم كيفية التوصل إليها» [١٠٤]. لكن ترى كيف؟ ويلجأ جيرتز إلى مثال نقاد الدراما الذين يفسرون أعمال شكسبير، إلا أنه لا يحدد المناهج التي يُعرِّف ويَقرأ من خلالها النص الممثل لمصارعة الديكة. كما لا يستطع تأكيد الادعاء بأنه قادر على تفسير القيم البالينيزية غير المعبر عنها (كل البالينيزيين؟) كما تتمظهر في هذا الحدث. وربما يفترض المرء أن عددا كبيرا من البالينيزيين

سيرفضون بتذمر الاقتراح الذي يقول إن الرجل البالينيزي في ما تحت الجلد مجرد حيوان. ومع ذلك فإن جيرتز على ثقة من أن العواطف الخطيرة التي قرأها في الدراما تتأجج بالفعل في اللاوعي لدى البالينيزيين. فليست المسرحية فترة عطلة عن الواقع، أو ارتدادا طقسيا، إنما كشف عما هو هناك. وفي الهامش الأخير للنص يقترح جيرتز أن المذابح المروعة التي وقعت في بالي في أعقاب محاولة الانقلاب في العاصمة، في شهر ديسمبر من العام ١٩٦٥، توضح «أنه ما لم ينظر المرء إلى بالي فقط من خلال جو رقصاتها وخيالات الظل وتماثيلها وفتياتها، بل أيضا ـ كما يفعل البالينيزيون أنفسهم ـ من خلال وسط مصارعة الديكة فيها، فإن حقيقة وقوع المذبحة تبدو أقل تناقضا مع قوانين الطبيعة، وإن لم تكن أقل ترويعا» [١٠٥].

وفي النهاية، فإن النص يقرأ القيم البالينيزية غير المنطقية التي تكمن تحت سطح قيمهم الرسمية. ويدعي جيرتز في واقع الأمر أنه تغلغل في الأعماق الخفية للنفس البالينيزية. لكن هذه التفسيرات البالينيزية ـ شأن الأفكار التي تداعب خيال الحالم ـ تستطيع أن تقود القارئ إلى نص فقط خلال جزء من الطريق. وفي النهاية فإنه حتما سيستدعي التبصر الأجنبي للمحلل النفسي. وما تكشف عنه هذه القراءة ليس فقط ببساطة قوة الثقافة في تجاهل المنطق الاقتصادي، وإنما القوى المظلمة للطبيعة البشرية الكامنة تحت السطح، والتي قد تقوض قيم أي ثقافة. («و يذهب القول المأثور إلى أن كل شعب يحبذ شكلا خاصا به من أشكال العنف. ومصارعة الديكة هي تأمل البالينيزيين في عنفهم» [١٠٦].

ومن أجل نقاش أكثر عمقا لما ينطوي عليه التعامل مع الثقافة كنص، لابد أن يعود المرء إلى المقال المنهجي لجيرتز، الذي يحمل عنوان «وصف كثيف» Thick Description، والذي يلقي الضوء على فرضية ريكور من خلال نوع مختلف تماما من الحالات الدراسية. ويبدأ جيرتز بوصف جلبرت رايلي، الوصف الفلسفي المتكلف والنمطي لأكسفورد، للطبقات العديدة للمعنى التي قد يُفصِح عنها فعل بسيط من لغة الجسد، مثل طرفة العين. ويعلق جيرتز بأنه يتعين على الإثنوغرافي أن يختار طريقه عبر «البنى المتراكمة من الاستدلال والمعنى الضمني» [١٠٧]، ويمضي ليخبرنا بقصة توضيحية، وقعت في المغرب في العام ١٩١٢، عندما كانت السيطرة الفرنسية على بعض مناطق

البربر غير مؤكدة، وكان التجار لايزالون يضطرون للاعتماد (على نحو غير رسمي وفي واقع غير قانوني أيضا) على الاتفاقيات التجارية التقليدية مع كل شيخ.

خلاصة القصة هي أن تاجرا يهوديا محليا يدعى كوهين نُهِب هو واثنان من التجار اليهود من قبل بعض البربر، ولقي رفيقا كوهين مصرعهما. وطلب كوهين المساعدة الفرنسية لتعويض الأضرار التي لحقت به، إلا أن المغيرين كانوا ينتمون إلى قبيلة أعلنت العصيان ضد الحكم الاستعماري الفرنسي، وأُخبر أن عليه أن يتدبر أمره بنفسه. وحشد كوهين ـ الذي دخل في اتفاقية تجارية مع أحد شيوخ البربر ـ الحلفاء. فقاموا على الفور باحتجاز قطعان الغنم التي تخص القبيلة التي ينتمي إليها اللصوص. مما اضطر زعماء القبيلة إلى الدخول في مفاوضات مع القائمين على حماية كوهين، وحصل على تعويض قدره ٥٠٠ رأس من الغنم. إلا أن قائد الفصيل العسكري الفرنسي ارتاب في تحالف كوهين مع البربر المتمردين، فزجّ به في السجن وصادر أغنامه [١٠٨].

وطُبِع نص القصة بحروف صغيرة للإشارة إلى الاقتباس، ويكشف جيرتز عن أن القصة حُكيت له في العام ١٩٦٨، ترى نص من هذا؟ إذن لا يحدد جيرتز ما إذا كان هذا النص يسجل مذكرات أحد المخبرين، أو ما إذا كان قد كتب النص اعتمادا على مصادر متنوعة. وبدلا من ذلك فإنه يمضي مباشرة ليدعي أن النص «كثيف» ـ «كثيف على نحو غير عادي» [١٠٩] ـ وأنه يوضح «أن ما نطلق عليه معلوماتنا هو في واقع الأمر تأويلنا لتأويلات الأفراد الآخرين عما يتصدون له هم وبنو وطنهم».

وليس أي من الادعاءين مقنعا. هل نص القصة نفسه «كثيف» (أي يحفل بطبقات من المعاني الضمنية)، أم السلوك الذي يروم وصفه ـ أي النص الممثل ـ هو الذي يعد «كثيفا على نحو غير عادي»؟ وبالنسبة إلى رايلي، الذي صاغ العبارة الجديدة، فإنه توصيف قد يكون كثيفا، كما أنه يصبح كثيفا إذا كان يُفصِح عن طبقات من المعني قد تُقرأ من داخل الفعل. وباعتباره وصفا تفسيريا، فإن هذا النص بالتأكيد هو أي شيء آخر بخلاف «كثيف». فهو قصة مباشرة تحكي عن فعل، بالأحرى مغامرة لا تلتقط خلالها أنفاسك زاخرة بسلسلة من الأحداث الدرامية ضمن كلمات لا يتجاوز عددها

٦٠٠ كلمة أو ما نحو ذلك، وتقدم أدنى حد من التعليقات. كما أن القصة لا توضح أن المعلومات التي يعرضها الإثنوغرافي قد سبق إعدادها بالضرورة من قبل المخبرين، نظرا إلى أنها تمثل حالة خاصة، أي إعادة تفسير حادث وقع منذ جيل. ولو كان جيرتز حاضرا في المفاوضات بين شيوخ البربر، كما كان حاضرا في كثير من مصارعات الديكة، فإنه ما كان سيعتمد بالطريقة نفسها على «تفسيرات الأفراد الآخرين لما كانوا هم وبنو وطنهم بصدده».

على أي حال، فإنه يجب على المرء أن يتساءل عن الشيء الذي يقوله هذا النص على وجه الخصوص، أي كان مؤلفه، ومهما كان كثيفا أو هزيلا. لماذا اختاره جيرتز ليكون المثال النموذجي للوصف الكثيف في أهم مقالة منهجية له؟ يرى جيرتز أن هذه القصة تحاكي عملية الفهم الإثنوغرافي، نظرا إلى أن الدراما التي تحكيها هي ذاتها خلقت من خلال تصادم بين التفسيرات. إذ يقدم النص «ثلاثة أطر لعنصر تفسيري للموقف. أي اليهودي والبربري والفرنسي» [١١٠]، كما يوضح حالة «منهجية من سوء الفهم» بين الأطراف. إذ إن «ما أربك كوهين ـ ومعه النموذج القديم برمته للعلاقة الاجتماعية والاقتصادية التي كان يمارس عمله من خلالها ـ هو الارتباك الناجم عن اختلاف الألسن».

ومع ذلك فإن هذا لا يعد على الإطلاق قراءة مقنعة للقصة. فالتفسير الذي يقدمه جيرتز للقارئ سطحي حقا، فالممكن بالقدر نفسه تماما قراءة أن كوهين والبربر والفرنسيين كانوا يحكمون بعضهم على بعض بدقة كافية. إلا أن الانحراف الوحيد الذي حدث هو استنتاج الكولونيل الفرنسي أن كوهين كان عميلا للبربر، إلا أن هذا لا يعد بضرورة نتاجا لسوء فهم ثقافي. وفي حالات أخرى قابلة للمقارنة، فإنه ربما كان استقراء صحيحا، أو ربما عمل كحيلة نافعة، مهما كانت حقيقة المسألة في هذا المثال بعينه.

عند نقطة ما، يقدم جيرتز نفسه ملخصا مباشرا وبعيدا عن قراءة هذه القصة من منظور قصة برج بابل [١١١] («خطاب اجتماعي يؤدى بألسنة متعددة»): «دخل كوهين في اتفاقية تجارية، واستجابة للطلب تحدى الشيخ قبيلة المعتدي، وتحملا للمسؤولية دفعت قبيلة المعتدي التعويض، ورغبة في التوضيح للشيوخ والتجار على حد سواء من له الحكم هنا الآن، لوح الفرنسيون باليد الاستعمارية» [١١٢].

كما علق جيرتز أيضا بأنه نظرا «إلى أن القانون لا يحدد السلوك» فإن أيا من الأطراف ربما كان سيتصرف على نحو مختلف، مما يقترح أن الحسابات المنطقية ربما كانت حاسمة. ولايبدو أن هناك أمورا ثقافية غامضة لا يمكن اختراقها هنا. ولا تبدو هذه كقصة عن «الارتباك الناجم عن اختلاف الألسن». ويحظى القارئ بتفسير هزيل لحدث تاريخي معقد، وربما يخلص على نحو معقول إلى أنه ـ بناء على الأدلة كما هي ـ فإن الأطراف كانت تعي تماما طبيعة المسألة التجارية في ذلك الوقت.

وهناك نقطة أخرى تُطرح حول المثال الذي أقامه جيرتز بدقة. وفي إطار دعم حجته القائلة إن العمليات الاجتماعية تشبه النصوص، فإنه أقامها من خلال الاستشهاد بتفسير لحادث يشبه كثيرا في واقع الأمر واحدا من النصوص. إلا أن هذا الاختزال للملاحظة المباشرة، والتحقيق، والتفسيرات الثانوية بشتى أنواعها لوضع النص لايزال مثيرا للمشكلات. إن أي استعارة تجاري نفسها. كما أن لها ثمنا عاليا: محو الفوارق التي ينظر إليها في العادة على أنها ذات مغزى مهم، وتقويض الأنواع المختلفة من المعلومات وتحويلها إلى نوع واحد. ويصر جيرتز على هذه المناورة، وربما لأنها تبرر تفسيره المفضل. «إن ثقافة أي شعب هي وحدة متكاملة من النصوص، هي في حد ذاتها مجموعة من النصوص، والتي يجاهد الأنثروبولوجي لقراءتها من فوق أكتاف الذين تخصهم» (١١٣)، وإذا ما اتخذت معلوماتنا شكل النصوص فإنها ستُقرَأ وتُترجَم وتُفسَر وتُشرَح. عندئذ سيكون عمل الإثنوغرافي في واقع الأمر شبيها بعمل علماء النصوص الآخرين (الذين يولون عموما انتباها أكبر مما يسمح به جيرتز في هذه الحالة للطريقة التي يتكون بها النص).

وحتى إذا ما قبلنا مناورة جيرتز للحظة، فإنها تثير تساؤلاتها الذاتية. أولا، ترى هل هناك نصوص يمكن الاعتماد عليها بدرجة أكبر أو أقل؟ فقط في بعض الأحيان يعلق جيرتز على هذه المسألة، وعلى نحو يتسم بالعمومية إلى حد كبير. كما أنه لا يناقش معايير الحكم على التفسيرات. ولا يقدم أي قواعد إرشادية أو أمثلة، حتى يتسنى للقارئ تقييم ماهية الشيء الذي «يبرر» warrant لمصطلحه المفضل) تفسيرا دون الآخر. كما لا يبين مناهجه بأي قدر من التفصيل. بل يستحضر على نحو وجيز ومن دون دقة الإجراءات

الخاصة بعلم التفسير، أو عوضا عن ذلك الطريقة البراغماتية لدراسة كل حالة بمفردها كما في الطب الإكلينيكي. وهذه المسائل مزعجة على وجه الخصوص حين يضيف الإثنوغرافي مستوى آخر من التفسير، كما يفعل جيرتز عندما يقارن مصارعة الديكة في بالي بمسرحية مكبث، أو عندما يجادل بأنها تعبر عن طموحات وقيم هدامة خفية تراود الرجال في بالي. ولا تستخلص مثل هذه التفسيرات من أي من المخبرين، بل وربما تعذر عليهم التوصل إليها. وإذا ما ترجم تعليق جيرتز إلى اللغة البالينيزية، فمن المحتمل أن يثير السخط. فالمعنى الضمني يشير إلى وجود نص أعمق خلف النصوص التي يفسرها المخبرون، ولا يمكن تفسير هذا النص سوى من قبل عالم كوني، مزود بخبرات ثقافية أجنبية أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الثقافة تكمن إذن في النص الذي يفسره الإثنوغرافي.

وتثير هذه التساؤلات المنهجية ـ المهمة في حد ذاتها بالقدر الكافي ـ قضية أخرى، تطرق إليها جيرتز أيضا في مقاله «وصف كثيف» في العام ١٩٧٣، فلا يضطلع الإثنوغرافي فقط بقراءة هذا النص من فوق أكتاف مخبريه، بل ينسج أيضا نصا خاصا به.

> **«يدوِّن الإثنوغرافي الخطاب الاجتماعي: يسجله بالكتابة. وفي أثناء ذلك يتحول من حدث عابر ـ يوجد فقط في لحظة حدوثه ـ إلى تفسير ـ يوجد في الكتابة وتمكن معاودته... «ترى ماذا يفعل الإثنوغرافي؟» هكذا كتب»** (١١٤).

وتضع بالفعل هذه الحقيقة البديهية غير الضارة على ما يبدو عبئا جديدا، وربما ثقيلا على الإثنوغرافي. فلو كانت الإثنوغرافيا في حد ذاتها نصا قابلا للمقارنة مع التفسير الذي يقدمه أحد المخبرين المغاربة عن حدث ما، عندئذ فإن ما يمكن القيام به حيال ذلك يتمثل في تفسيره وحل مجازاته وحيله ورسائله الخفية. وفي «أعمال وحياة» Works and Lifes (١٩٨٨) يقدم جيرتز كثيرا من الملاحظات الدقيقة والمثيرة حول السبل التي يعتمد عليها هذا النص المُشكَّل، أي الإثنوغرافيا، في أداء عمله. ولكن بينما يؤكد جيرتز أن هناك نصوصا إثنوغرافية يمكن الركون إليها أكثر أو أقل، فإنه يترك القراء دون أي وسيلة للحكم على أي شيء عدا رياء المؤلف ومهارة الناقد في كشفه.

وفي عمله الأخير يقترح جيرتز إجراء آخر، أو يقدم بوضوح تقنية يمكن تقفي أثرها في كثير من مقالاته. فيقول إن النصوص تعمل من خلال الرمز والمجاز، وإن مهمة الإثنوغرافي هي العثور على المجازات المناسبة ليشكل من خلالها نصا جديدا.

«إن التساؤل عما إذا كانت باري بالفعل سلسلة متوالية من المباريات أو إذا كانت سفرو [مدينة في المغرب] حقا شكلا آخذا في الاضمحلال، يشبه إلى حد ما التساؤل عما إذا كانت الشمس هي بالفعل انفجار أو إذا كان الدماغ بالفعل حاسبا آليا. والمسألة هي: ماذا يقول المرء عندما يتفوه بهذه الكلمات؟ وإلى أين تصل بك؟ وهناك أشكال أخرى ـ الشمس هي فرن وسفرو هي حديقة قاحلة، وباري هي رقصة، والدماغ عضلة ـ ما الذي يدعم تشبيهاتي؟[١١٥].

إن ما يدعم تشبيهاتهم، أو يدحضها إذا كانت مركبة على نحو سيئ، هو الأشكال الأخرى التي تنبع منها: أي قدرتها على الإفضاء إلى تفسيرات أكثر تفصيلا، تتقاطع مع تفسيرات أخرى لمسائل أخرى، فتوسِّع دلالاتها الضمنية وتعمق مفهومها».

و بمجرد استيعاب المجاز في النص، سيستطيع الفرد بصعوبة النظر في مجازات أخرى. وإذا كان الكل نصا، إذن العلاقات بين مقالات جيرتز الإثنوغرافية والاحتفالات البالينيزية أو قصص البربر هي علاقات ما بين ـ نصية intertextual. إذ تفسر مجازاته مجازاتها، وتنتج الأفضل منها مجازات جديدة من خلال عملية بسيطة، وإن كانت مثمرة وتبرر ذاتها بذاتها، وتصبح شاعرية الثقافة نوعا من أنواع الشعر في حد ذاته. ويكتشف الإثنوغرافي أنه كان يكتب الشعر طيلة هذا الوقت.

وقد طوّر جيرتز تفكيره حول دور الثقافة وخاصيتها النصية إلى أبعد الحدود في رسالته الإثنوغرافية الأكثر إبداعا وطموحا، التي نشرها خلال الأعوام التي قضاها في معهد الدراسات المتقدمة. وكانت هذه رسالة «نيغارا: الدولة ـ المسرح في بالي في القرن التاسع عشر»، ونشرت في العام ١٩٨٠، وبما أنها لم تكن مجرد رسالة وصفية، فقد حازت ثناء كوينتين سكينير Quentin Skinner الذي وصفها بأنها «عمل من أعمال الفلسفة السياسية بحق»[١١٦].

وكانت نقطة البداية في تحليل جيرتز هي كتاب لويس دومون Louis Dumont «هومو هيراركيكوس: تحليل للديانة والسياسة وتراتبية الطبقات في الهند» Homo Hierarchicus [١١٧] الذي صدر في العام ١٩٦٧، وبالنسبة إلى دومون كان المحور الذي ترتكز عليه الأيديولوجية الهندية هو تعارض المفاهيم بين البراهمان [١١٨] (الذات العليا عند الهندوس) والملك الدنيوي. واقترح جيرتز ما كان ـ فعلا ـ تحويلا بنيويا لنموذج دومون. وجادل بأنه في جنوب شرق آسيا ـ حيث تشكل بالي نموذجا متميزا ـ فإن دور الملك والبراهمان متحدان. كان الملك نفسه المركز المقدس للمجتمع، ويحتل قمة التسلسل التراتبي للمكانة، «المركز الروحاني للعالم، والكهنة رموز ومقومات قداسته ومنفذوها» [١١٩] ولما كان الملك مقدسا، فإنه لم يكن هناك موضع لسياسات السلطة الدنيوية في البلاط الملكي، الذي كان مركزا مقدسا، أو معبدا، أو مسرحا، لأداء المراسم الطقوسية. أما الأعمال التجارية وشؤون العامة، كالحرب، وجبي الضرائب، وتخصيص الأرض، وتنظيم الري، فكانت تجرى عند طبقة أدنى.

وهكذا لم تكن الشعائر التي يشتغل بها البلاط الملكي بيانات مقننة عن السلطة أو احتفاء بالنظام السياسي.

> **«لم تكن عبادة الدولة عبادة للدولة. وإنما كانت حجة تطرح مرارا وتكرارا في المفردات الثابتة للشعائر، مشيرة إلى أن الوضع الدنيوي ذو قاعدة كونية، وأن التسلسل التراتبي هو المبدأ الحاكم للكون، وأن ترتيبات الحياة البشرية ليست سوى عمليات تقريب، أكثر شبها بتلك التي في عالم اللاهوت أو أقل شبها»** [١٢٠].

وإن التعامل مع الشعائر الملكية على أنها طقوس أيديولوجية تافهة لخطأ جسيم. بل على النقيض من ذلك، فإنها:

> **«تُمثِّل ـ على شكل استعراض ـ الموضوعات الرئيسة للفكر السياسي البالينيزي؛ حيث يعد المركز هو القدوة، والمكانة هي أساس السلطة. وفن الحكم هو فن الاستعراض. إلا أن هناك ما هو أكثر من ذلك، ولأن المهرجانات لم تكن مجرد زخارف جمالية، بل احتفالات بهيمنة مستقلة الوجود؛ فقد كانت الشيء نفسه»** [١٢١].



أما السلطة الدنيوية التي تعمل عند المستويات الأدنى من النظام، فقد كانت مجزّأة وغير ثابتة جوهريا. وكانت محافل عملها ـ أي الأرض والمياه والمعابد ـ يختلف بعضها عن بعض، لذا كان من الصعب السيطرة على الأتباع. وكانت السلطة الدنيوية متمايزة تماما عن السلطة الشعائرية. بالطبع، فإن إحداهما كانت تستبعد الأخرى. ومع صعود أحد الأسياد في تراتبية السلطة، كان يضطر إلى التخلي عن السلطة الدنيوية حتى يتسنى له إرساء دعائم سلطته المقدسة.

> **«تمثلت المشكلة في أن نيغارا غيرت الصفة المميزة لها من المستويات الأدنى نحو الأعلى. ففي المستويات الأدنى، انخرطت مع مئات التشكيلات القروية المتقاطعة من حكومات القرى، التي كانت تنشد منها... الأبدان والموارد لإقامة أوبرا البلاط. ومع الإبعاد المستمر للمستويات الأعلى عن الاتصال مع مثل هذه الحكومات والفظاظة المرتبطة بها، فإنها تحولت نحو العمل الرئيس لتقديم قدوة تُحتذى، أي نحو إقامة العروض»** [١٢٢].

وهنا يتحقق التضاد الذي يفترضه بارسونز بين الثقافة والعمل الاجتماعي ولكن بأسلوب جديد. فتصل الثقافة لأعلى تجسيد لها من خلال الشعائر الملكية ـ ما يصفه جيرتز بأوبرا البلاط (ثقافة رفيعة بحق!) ـ فتتعارض الثقافة الرفيعة للبلاط مع العالم الدنيوي الذي يكتسب الناس فيه معاشهم، ويتنافسون، ويمارسون السلطة. وتفيد الحجة أن «الثقافة جاءت من الأعلى إلى الأسفل، بينما تتسامى السلطة من القاع» [١٢٣]. وكانت بالي «مجتمعا في غاية التوتر ما بين النماذج الثقافية التي كان يُنظر إليها على أنها تهبط من الأعلى، وبين الترتيبات العملية التي كان يُنظر إليها على أنها تصعد من الأسفل» [١٢٤]. وفي بالي القديمة، كان الحكم للثقافة على أي حال، واشترى المجتمع المدني التذاكر الخاصة بعروضها المسرحية. لكن العروض المسرحية لم تكن مجرد نتاج فرعي للسياسات الواقعية. فقد منحت عروض البلاط المسرحية معنى لكل شيء آخر، تماما كما يُفترض عموما أن الثقافة تسبغ المعنى على العمل الاجتماعي.

> **«وفي نهاية الأمر لم تكن دراما مسرح الدولة -التي كانت تحاكي نفسها ـ أوهاما أو أكاذيب، كما لم تكن خفة يد أو خدعة. لقد كانت تمثل واقع الحال»** [١٢٥].

ويجادل جيه ستيفن لانسينغ J Stephen Lansing في دراسة أعدها أخيرا [١٢٦] ـ على النقيض من جيرتز ـ أن المستويات الدنيا والأكثر عملية من الفعل العام كانت أيضا ذات طابع شعائري إلى حد كبير. إلا أنه حتى لو كانت شعائر البلاط ذات أهمية قصوى، فإنه ليس من السهل فهم الكيفية التي استطاع بها البلاط مواصلة السيطرة على نحو خالص بواسطة الشعائر. ويرجع ذلك جزئيا إلى ضعف الأدلة. وكما سلَّم جيرتز «فإن هناك نقصا في التوصيف التفصيلي والدقيق لكثير من أوجه الحياة الشعائرية البالينيزية، ولاسيما المراسم الملكية» [١٢٧]، ويستحق هذا التسليم المدفون في أحد الهوامش الانتباه. فإذا كان صحيحا، فإننا لا نستطيع معرفة الكيفية التي كانت تمارس بها الشعائر سحرها، بافتراض أنها كانت بالفعل تحرِّك الأفراد العاديين. واضطرت العامة لشراء التذاكر لمشاهدة العروض المسرحية، إلا أن السبب الذي دفعها إلى ذلك ظل غامضا.

وهناك أمر آخر يثير القدر نفسه من الحيرة، قضية غياب السياسات الطبيعية عند قمة النظام. فعادة، لا تخلو المجتمعات التي تخضع لتسلسل تراتبي للسلطة من المنافسة أو الانشقاق تماما. وكما يشير شولتي نوردهولت ـ Schulte Nordholt المؤرخ الهولندي، فإن «مفهوم دولة المسرح أنها تترك مجالا ضئيلا لتفسير الصراعات والعنف المتأصلين في المجتمع البالينيزي» [١٢٨]، فإذا كان الصراع والعنف متأصلين في النظام، عندئذ فمن المفترض أن البلاط لم يكن يستطيع أن يبقى في معزل عن الشؤون الدنيوية.

ويجادل نوردهولت ـ استنادا إلى دراسة وثيقة للنصوص البالينيزية ـ أن الملك في بالي في القرن التاسع عشر اضطر إلى إظهار قيادة سياسية، بما في ذلك القيادة في زمن الحرب، وبأن الريّ لم يكن شأنا محليا كما يجادل جيرتز، بل مجال لمصالح مشتركة بين الأسياد والعامة، وأن البلاط الملكي كان شديد الاهتمام بالمسائل المتعلقة بالتجارة والضرائب. (فقد أكد مراقب أوروبي من القرن التاسع عشر على أن «المال هو عصب السلطة» [١٢٩] في بالي).

والافتراض الأكثر قبولا هو الذي يقول بأن مع استحكام السيطرة الاستعمارية اضمحلت سلطات الملك، وحول البلاط العروض إلى سياسة رمزية. وقد صبغت هذه التحولات بدورها مفاهيم الماضي. وحدث شيء

مشابه في جاوه، حيث فقدت الصفوة الملكية السلطة السياسية بعد العام ١٨٣٠ ويعلق ام. سي. ريكليفز M.C.Riclefs قائلا: «مع عدم وجود مجال أورغبة حقيقيين في المناورة السياسية، حولت الصفوة الملكية طاقتها نحوالشؤون الثقافية... البلاط... تدهور إلى شيء شكلي عقيم، شيء متكلف منمق ومُعتَّق». وبدلا من أن تمثل «تدهورا» [١٣٠]، فإن هذه السياسة الثقافية ربما كانت الأسلوب الوحيد الذي استطاعت الطبقة الأرستقراطية من خلاله التعبير عن مقاومتها للاستعمار.

وعلى أرض المقارنة، فإنه من الصعب الاعتقاد أن أي نظام سياسي تراتبي واسع المدى استطاع البقاء عبر آلاف السنوات ليقدم ببساطة عروضا للسيرك أوحتى للأوبرا: وليس لمرة واحدة فقط بل في العديد من الأماكن، إذ إن جيرتز ينظر إلى بالي على أنها حالة نمطية لجنوب شرق آسيا. (وتشكك المرجعيات في وجود أنظمة شبيهة في أماكن أخرى من المنطقة، كما يشكك ستانلي تامبيا Stanley Tambiah بصفة خاصة في الفارق الذي يضعه جيرتز بين السلطة الشعائرية والسلطة السياسية في دول جنوب شرق آسيا) [١٣١]. وحتى لو نحَّينا الشكوك التي يثيرها المختصون الإقليميون جانبا، فإن نيغارا تعد نموذجا غير مقنع لنوع جديد من النظريات السياسية، وذلك على الرغم من مصادقة كوينتين سكينير على ادعاءات جيرتز المفخَّمة التي ترد بهذا المعنى في الفصل الأخير من كتاب «بالي والنظرية السياسية» Bali and Political Theory. وفي أحسن الظروف، ربما تجذب الدراسة الانتباه عن غير قصد إلى استراتيجية خاصة بالمقاومة المناهضة للاستعمار. لكن تحليل جيرتز لنيغارا يعمل كمجاز توضيحي لنظرية جيرتز الخاصة. فيصف جيرتز مجتمعا تخضع فيه الحياة الحقيقية لسيطرة الأفكار التي يُعبَّر عنها بالرموز وتُمثِّلها الشعائر. ولايحتاج الإثنوغرافي سوى قراءة الشعائر وتفسيرها. ولا يوجد أي شيء خارج النص، وإذا تجاهلت النصوص المسائل السياسية والاقتصادية في صمت، عندئذ يمكن تجاهل هذه المسائل بأمان.

وتحتل كتابات جيرتز الناضجة موضعا رئيسا في الأنثروبولوجيا الأمريكية الحديثة، كما اجتذبت علماء في التاريخ الثقافي والنظرية الأدبية والفلسفة. إذ تقدم هذه الكتابات فكرة مترابطة عن «الثقافة»، التي تُعرَّف كمنطقة اتصال رمزي. وتفيد هذه الكتابات أن فهم الثقافة يعني تفسير رموزها.

وأوضح جيرتز مقصده من خلال دراسات حالة جذابة بجوهرها وموحية أيضا، وصفت التعقيدات الغريبة للأفكار ومراسم الأداء الشعائري المنمقة. ومن وقت إلى آخر، يدّعي جيرتز أن منظورا ثقافيا سيؤدي إلى ثورة في الفلسفة الأخلاقية أو النظرية السياسية، ولاشك في أن هذا الوعد قد شجع بعض الشخصيات اليائسة في تلك المجالات المكتظة، حيث يؤدي الارتداد غالبا إلى فقر مشترك.

ومع ذلك فإن عمله الدقيق لم يقدم ما وعد به في النشرة التمهيدية الأصلية، أي تطوير النظرية الاجتماعية. وبدلا من ذلك يعود جيرتز بقرائه إلى تقليد خاص بالتفسير، اعتاد عليه المهتمون بالدراسات الإنسانية. ويلاحظ فينسنت بيكورا Vincent Pecora وهو بروفسور في الأدب «أن الدراسات الأدبية قد انتحلت رؤى جيرتز على النحو نفسه الذي اقتبس به جيرتز من الأدوات الأدبية» [١٣٢]، ويعلق دونالد والترز - Donald Walters المؤرخ - أن «كلا من نقطة البداية والحد الذي ذهب إليه [جيرتز] بعدها يتسمان بطابع مألوف لدى المؤرخين» [١٣٣]، لكن «انحداره من نظام من المفترض أنه أكثر ميلا إلى الناحية النظرية» جعله يقدم وضوحا تحليليا، ومفردات جديدة، وقدم الوعد الذي جاء في حينه (إذ إن الأرشيف كان مكتظا، شأنه في ذلك شأن حقول الأرز في جاوة) ألا وهو أنه، إذا أولي المرء انتباها من كثب للممارسات التي تبدو هامشية فإنه قد يتعلم بعض الأمور المثيرة للاهتمام عن المجتمع الأوسع نطاقا.

ومع ذلك فقد احتُفِيَ بجيرتز، بوصفه واضع نظريات، وليس من الأنثروبولوجيين فقط، بل أيضا من المؤرخين وعلماء الأدب. وعندما اجتمع في العام ١٩٧٧ مجموعة من المؤرخين المفكرين الأمريكيين البارزين لمناقشة «الاتجاهات الجديدة» في حقلهم، أُعلِن عن أن جيرتز - الغائب جسديا - «هو الأب الروحي للمؤتمر» [١٣٤]، وفي العام ١٩٩٠، أعلن روبرت دارنتون Robert Darnton أنه على وجه العموم: «تقدم الأنثروبولوجيا للمؤرخ ما أخفقت دراسة العقلية mentalite في تقديمه، وهو مفهوم مترابط للثقافة» [١٣٥]، وأشار إلى أنه يعني عمليا الأنثروبولوجيا التي قدمها جيرتز. ويعلق رونالد والترز عند تناوله للمؤرخين قائلا: «يبدو إن قراءة أعمال جيرتز هي أحد الأشياء القليلة التي يشترك فيها الأفراد الذين نادرا ما يقرأ بعضهم أعمال البعض الآخر» [١٣٦].

وإجمالا فإنهم لا يقرأون أعماله ليعرفوا عن إندونيسيا والمغرب وإنما لالتقاط الأفكار. إذ يستشهد العلماء في مجال الأدب بجيرتز بصفة دورية في المسائل المتعلقة بالثقافة والرمزية والمعنى والنسبية، كما يُستشهد به في المجالات الأخرى من قبل شخصيات لامعة مثل جيروم برونر Jerome Bruner في علم النفس، أو ريتشارد رورتي في الفلسفة. أما في الدراسات الثقافية فقد أصبح جيرتز المرشد الروحي للممارسين الأقل ماركسية.

وفي النهاية يقدم جيرتز مصادقة أنيقة على مشروع التفسير، كما أنه يضفي على هذا المشروع شرعية ما قد يكون علما، وهو على أقل تقدير ساحر الغرائبية، من حيث اتساع مدى المرجعية. فتيقن بعض المؤرخين من أنهم كانوا يكتبون مواد إثنوغرافية طيلة الوقت، وتشجع المؤرخون الثقافيون - من خلال المثال الذي ضربه جيرتز- على فصل أنفسهم عن المؤرخين الاجتماعيين والاقتصاديين. ومع إقصاء جيرتز نفسه بعيدا عن مقاربات العلوم الاجتماعية، فإنه قد برز كمختص تقليدي في العلوم الإنسانية. فإن مراجعه واهتماماته وأسلوبه وحتى القضايا التي يتعاطاها كلها تتناول باطراد ما كان يطلق عليه في ما مضى: الثقافة الرفيعة، وقبل ذلك ببساطة: الثقافة. كما أن أسلوب جيرتز تعاطفي: أي يستعين بالحِكَم، وأدبي عن وعي، ويحفل بالتلميحات الثقافية، وإشارات عارفة إلى فيتجينشتاين وليونيل تريللنغ وكينث بورك وريتشارد رورتي. وأخيرا، فإن جيرتز نفسه يشبه حاكما في أقدس محافل الهيئات الأكاديمية الأمريكية. ومع أخذ كل شيء في الاعتبار، فإنه ليس من المدهش أن يلهم جيرتز المختصين بالعلوم الإنسانية استكشاف الآخرية في النظرة العالمية لجين أوستين، أو شيفوري [١٢٧] التجار الفرنسيين في القرن الثامن عشر، أو المراسم الباهرة للبلاط في فيرساي.

وفي إطار الأنثروبولوجيا، هناك وجهتا نظر نقديتان عامتان ردا على النهج الفكري لجيرتز. وترى إحداهما أنه قد تخلى عن الطريق القويم عندما تحول عن اهتمامه بالتاريخ الاجتماعي والتغيير الاقتصادي والثورة السياسية، وبدأ في التعامل مع الثقافة على أنها المحرك الرئيس للشؤون الإنسانية، وفي النهاية، على أنها حقل دراسة كاف في حد ذاته. ويعترض أتباع هذا الرأي على الدور المهيمن الذي ينسبه جيرتز إلى الثقافة. وهم يجادلون بأن النماذج الثقافية تعمل أغراضا سياسية لجماهير بعينها من الأنصار. ولا تُستوعَب

الثقافة أو ـ الأيديولوجيا ـ ببساطة بل يناضل من أجلها. وتتمثل وجهة النظر الأخرى في أن جيرتز سلك الطريق القويم إلا أنه توقف قبل الوصول إلى النهاية. فلم يجرؤ جيرتز على العمل من خلال الدلالات الضمنية لرؤيته أن الإثنوغرافيا هي تركيبات ثقافية وليست محاولات مباشرة لعرض الوضع كما هو عليه. وعلى الرغم من أنه ليس وضعيا، فإنه لايزال على اقتناع بأن الإثنوغرافيا تعد إلى حد ما مسعى علميا.

ويفضل أحد الطرفين جيرتز الأول، بينما يفضل الطرف الآخر جيرتز الناضج. إلا أن كليهما يقلل من أهمية الموضوع الرئيس لعمله. فقد صقل وحدَّد تعريف الثقافة، ثم تعامل معه وفق المصطلحات الخاصة بها ـ أو المصطلحات التي نسبها إليها ـ كنظام رمزي، يعمل من خلال المجاز، اي مزيج من النصوص. وعن الحد الأقصى صارت الثقافة تعني لجيرتز شيئا ما يشبه كثيرا ثقافة القدماء من المختصين بالعلوم الإنسانية: أي خلاصة القيم التي تحكم أي مجتمع، والتي تتجسد أكمل صورها في الشعائر العقائدية وفن الصفوة الرفيع. وتعكس هذه التحولات في التركيز على التميق المتزايد في أسلوب جيرتز الخاص، والمراجع التي تشير إلى ولائه لأعلى ثقافة رفيعة متاحة.

علاوة على ذلك، تتمثل رسالة جيرتز في أن الثقافة هي العنصر الأساس في تعريف الطبيعة البشرية، والقوة المهيمنة في التاريخ. وتعد نيغارا رده على السؤال الذي طرحه بارسونز بشأن دور الثقافة في الفعل الاجتماعي. فالثقافة تحكم: بالطبع، الثقافة الرفيعة هي التي تحكم. وهو ما يمثل رؤية مترابطة، وذلك على الرغم من أن جيرتز صاغها أحيانا ـ تحت الضغط ـ على نحو فضفاض أكثر، وبمصطلحات أضعف وأقل إثارة للصدمة (١٢٨)، ومن دون الالتفاف إلى اعتراضاته الشديدة على النقيض من ذلك، فإن حقيقة المسألة أن جيرتز بات مثاليا متطرفا، ومن ثم فإنه يصبح عرضة للانتقاد المألوف للنظريات الأيديولوجية للتاريخ. وربما كان برنامج بارسونز مفرطا في الطموح، فقد أوضحت الدراسات الأولى التي أعدها جيرتز عن جاوة بعض المشكلات التي تبرز عندما تطبق الأداة البارسونزية التفصيلية في الميدان. ومع ذلك، فقد عالج بارسونز القلق الذي ساور فيبر وماركس ودوركايم، وكان شديد الوضوح حول الحدود التي يقف عندها أي تأريخ أو علم اجتماع مثاليين. وظل جيرتز مؤمنا ـ بعد التعديلات التي أجراها ـ بفكرة بارسونز

عن الثقافة وأيضا بنقده للمذهب السلوكي، إلا أنه فقد الاهتمام بالمسائل السوسيولوجية، وإن كان ذلك من دون تفسير أوتبرير لتحوله. فبصعوبة ألقي الضوء عليه فقط. أما في نيغارا، فإن المجتمع هو الواقع الموحل للفلاحين. فالزمن يتوقف في البلاط، المركز الحقيقي للعالم، بالنسبة إلى البالينيزيين والأنثروبولوجيين على حد سواء.

وقال جيرتز في معرض كلمة ألقاها أمام جمهور من المتلقين في كلية ييل للحقوق في العام ١٩٨١: «سأستمتع بتراكمات الثقافة، وأمعن في عمليات الاستدلال المنطقي وأغوص بقوة في النظم الرمزية. وهذا لا يجعل العالم يختفي وإنما يجلبه إلى داخل مجال الرؤية» [١٣٩]. ومع ذلك، فإن جزءا من العالم يختفي. ذلك أن الساسة القوميين والجنود الإندونسيين وعملاء وكالة المخابرات الأمريكية المركزية والمقاولين الصينيين الدوليين غابوا عن مجال الرؤية. فالعالم، الذي نتعرف إليه في أعمال جيرتز اللاحقة، مختلف تماما عن العالم الذي اعتدنا العيش فيه. وهو أيضا أقل تعقيدا، وأقل معاشا من عالم الفلاحين وسكان المدن في إندونيسيا الذي وصفه جيرتز في رسائله الأولى. هناك عالم قد فقد، ولم يتضح بعد ما إذا كان هناك عالم آخر قد اكتسب.

قراءات إضافية:

يمكن الاطلاع على تأملات ومقتطفات من سيرة جيرتز في:

Clifford Geertz, After the Fact (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

وفي اللقاء الصحافي:

Current ،»An Interview with Clifford Geertz» Richard Handler, Anthropology, 32(5) (1991): 603-613.

ويقدم جيفري ألكسندر نقدا بارسونزيا لجيرتز في المحاضرة ١٧ من محاضراته العشرين المنشورة في:

Social Theory Since World War II (New York: ،Jeffrey Alexander Columbia University Press, 1987).

والمقابلة المنشورة في كتاب كامل:



Jan Willem Bakker, Enough Profundities Already! A Reconstruction of Geertz?s Interpretive Anthropology (Utrecht: ISOR, 1988); pp. 119-141

كذلك انظر:

W. Bakker et al. (eds.), Antropologie Tussen Wetenschap en Kunst: Essays Over Clifford Geertz (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1987).

Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz',»Talal Asad, Man, 18 (1983): 237-259.

in «Local Knowledge and Local History: Geertz and Beyond,» Aletta Biersack, Lynn Hunt (ed.), The New Cultural History (Berkeley: University of California Press, 1989).

Current Anthropology, 28 Roger Keesing, "Anthropology as Interpretive Quest," (1) (1987): 161-176.

in H. A. Veeser, (ed), The Vincent C. Pecora, "The Limits of Local Knowledge," New Historicism (London: Routledge, 1989).

William Roseberry, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology," Social Research, 49(4)(1982): 1013-28.

Paul Shankman, ‹‹ The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Current Anthropology, 25(3} (1984): 261-279). Program of Qifford Geertz››.

Dan Sperber, On Anthropological Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

ولمجموعة حديثة من المراجعات لأفكار جيرتز، انظر دورية Representations، التي خصصت عدد الصيف ١٩٩٧ بأكمله لمقالات حول جيرتز، بالذات المقدمة التي كتبتها شيري بي. أورتنر Sherry B. Ortner، ومقالة William H. Sewell, Jr.



٩

ديفيد شنايدر

علم الأحياء كثقافة

في العام ١٩٧٣ اختار تالكوت بارسونز كلا من كليفورد جيرتز وديفيد شنايدر بوصفهما أنثروبولوجيين متقدمين وواعدين في مدرسة الأنثروبولوجيا الجديدة، ولكن بينما انتهى الأمر بكليفورد جيرتز كأنثروبولوجي يعمل ضمن إطار المؤسسة، ظل ديفيد شنايدر دائما ضد المؤسسة، مستقلا، مشاكسا، ومثيرا للمشكلات نوعا ما، باحثا عما يصدم التقليديين، وغير مهادن لزملائه ولا لنفسه. ومع ذلك فإن شنايدر هو الذي ظل أخلص الجميع - وإن كان بطريقته الغريبة - للتوجه البارسونزي. ولد شنايدر في العام ١٩١٨ في بروكلين، وتوفي في العام ١٩٩٥ في سانتا كروز في كاليفورنيا، لم يكن فقط الفوضوي والمؤمن بما بعد الحداثة الوحيد في الولاية، بل ربما كان الوحيد الذي تمنى لو عادت أفكار بارسونز لتسود من جديد.

«هناك فقط بُنى ثقافية للواقع... وبهذا المعنى إذن، ليس لـ «الطبيعة» و«حقائق الحياة» أي وجود مستقل بعيدا من كيفية تعريفهما من خلال الثقافة» (١)

ديفيد شنايدر



كان والداه مهاجرين مخلصين للشيوعية ويهوديين معاديين للصهيونية. وبعد أن أظهر عدم قدرته على منافسة الأشقاء على نحو مثير للقلق، أرسل إلى مدرسة داخلية إصلاحية، حيث يقول: «تعلمت القراءة، ولم أتعلم الكتابة بحق، ولم أتعلم الحساب بحق، وكان إملائي فظيعا» [٢]. ولكنه افتتن بعد ذلك، ولفترة، بنظرية فرويد، ومن المغري تصوير حاله على غرار دراسة حالة فرويدية، محكوم عليها إلى الأبد بتجسيد صراعاته التي لم تحل مع والديه وشقيقه. وظل حتى نهاية حياته يعاني صعوبات مع الشخصيات التي تمثل السلطة. وكان منافسا حادا للمعاصرين له، لكن كان أبا جيدا، وربطته علاقات محبة وإخلاص مع العديد من تلاميذه، الذين كان متسامحا معهم بشكل عام. «لقد أعطيت الجميع تقديرا ممتازا ما لم يكن هناك سبب يمنعني من ذلك» [٣].

التحق شنايدر بالبرنامج التمهيدي للطب في كلية ولاية نيويورك للزراعة في كورنل، الذي كان في الواقع للطلبة الفقراء. وعندما أدرك أنه لن يتمكن من مقرر الكيمياء العضوية، سجل في مقرر في علم اجتماع الريف، إذ كان يقال إن الجميع في مقدورهم الحصول على درجة امتياز . وكانت هناك ميزة غير متوقعة، مقدمة لعلم الأنثروبولوجيا على يدي آر. لوريستون شارب، الذي كان قد حصل حديثا على الدكتوراه من هارفارد. انتقل شنايدر ـ الذي تحول بسهولة عن البكتيريا الزراعية، وغدا رجلا متزوجا الآن ـ إلى جامعة ييل كطالب دراسات عليا في الأنثروبولوجيا.

كانت ييل قد أسست معهدها الخاص للعلوم الاجتماعية، الذي يجمع عددا من التخصصات المختلفة، تحت اسم «كلية العلاقات الإنسانية»، لكن على العكس من البارسونزيين في هارفارد، التزم أعضاؤها عموما بمذهب وضعي أطلقوا عليه «المذهب السلوكي» behaviorism. وكان جورج بيتر مردوخ Peter Murdoc، الذي ساد قسم الأنثروبولوجيا شديد الإيمان بالأرقام، إلا أن عدم قدرة شنايدر على تعلم الحساب في المدرسة جعلته لا يستطيع اجتياز أبسط اختبارات القدرات لعلم الإحصاء. كذلك كان مردوخ رجلا نبيلا من مقاطعة نيوإنجلند، وهو الطراز الذي ينفر منه شنايدر. وقد ذكر شنايدر أنه «لا يحب [مردوخ]، ولا يقدر على مسايرته، ولا يحب أنثروبولوجيته» [٤]. وما كاد يحصل على عرض عمل مناسب، حتى أعلم مردوخ بانسحابه من

الدراسة. «وفي أول لفتة إنسانية شهدتها منه، هب مردوخ واقفا من مكتبه، ووضع يديه فوق كتفي بشيء من الغرابة وقال: أعلم أنك ستنجح في شيء ما يا ديفيد، ولكن ليس في الأنثروبولوجيا، أليس كذلك؟ فأجبت: نعم يا سيدي فقد اعتزلت الأنثروبولوجيا للأبد».

وقد دبر لي تلك الوظيفة الأنثروبولوجي الإنجليزي اللطيف في جامعة ييل جيوفري غورر Geoffrey Gorer عن طريق مارغريت ميد. كان مقر الوظيفة في واشنطن في قسم الدراسات الاستطلاعية، وهي هيئة تابعة لوزارة الزراعة. ولكن سرعان ما تورط في مشكلات «لم أكن لبقا حين كنت أخبر رايلي أنه لا يفقه شيئا...» (٥)، وبعد أن أنهى تجنيده في صفوف الجيش، حيث عمل ككاتب (وسرعان ما تورط في المشكلات مرة أخرى). وقرر بعد تسريحه من الجيش العودة إلى الدراسة الأكاديمية ثانية. وساعدته مارغريت ميد في العثور على مكان في قسم كلوكهون في هارفارد في العام ١٩٤٩، وهو الجميل الذي ستسديه بعد ثلاث سنوات لكليفورد جيرتز.

على مشارف الثلاثين ذلك الحين، وجد شنايدر نفسه في قسم العلاقات الاجتماعية الجديد الذي قدم له بيئة فكرية متعاطفة، تستوعب نوبات غضبه الفجة والهادمة للذات. ومثّل بارسونز نموذج الأب لأسباب ظلت غامضة. وفسر شنايدر ذاته ذلك بقوله «لقد أحببته كثيرا لأني اعتقدت أنه كان واضحا تماما» (٦)، لكنه في الأغلب كان يمزح. (فقد كان يثير العديد من التساؤلات ويجيب عنها، أسئلة فكرت فيها قليلا، ولكن من الواضح أنها كانت الأسئلة التي أود أن أهتم بها).

ولم يشعر بالتقدير نفسه تجاه كلوكهون «كان كلايد يقيم الحفلات في منزله، ويناديننا بالاسم الأول، وكان هناك الكثير من الضحك والمرح» (٧). واختار شنايدر أن يتحدى كلوكهون في اختبارات الدكتوراه. إذ عمل شنايدر في مجال الثقافة والشخصية. ميالا إلى الفرويدية نوعا ما عند هذه المرحلة، كان شنايدر يبحث في مجال الثقافة والشخصية (الذي كان لا يزال رائجا). وتمثلت النظرية الأصلية التي روجت لها كل من روث بنيديكت ومارغريت ميد في أن كل ثقافة تقترن بنموذج محدد من الشخصية. هذا الطرح العام نوعا ما من الممكن عرضه بأحد أسلوبين. فقد جادلت بنيديكت بأن الثقافة قد تعرض كل سمات الشخصية:

هناك ثقافات مسكونة بعقدة الاضطهاد، وثقافات عصابية، وأخرى شديدة التكلف، وما إلى ذلك. أما مارغريت ميد فانصب اهتمامها على تأثير الثقافة في تطور الشخصية. ولكن أيا كان الشكل المحدد الذي اتخذه المفهوم الثقافي فإنه كان يقلل من تأثير البيولوجيا على الشخصية، وبناء على ذلك، وفي أثناء جلسة اختبار شنايدر الشفهية وجه كلوكهون له سؤالا حول العلاقة بين البيولوجيا وعلم النفس.

> **«قلت حسب أفضل ما أعرفه، وأفضل ما وصل إليه أي شخص آخر، أن ليس للبيولوجيا أي صلة بعلم النفس. وإلى أن يتمكن أحد من توثيق وجود نوع من العلاقة بين البيولوجيا وعلم النفس، والتي قد تقود إلى شيء ذي قيمة... علينا أن نتابع السير كما لو أنه لا توجد أي اعتبارات بيولوجية أساسية»** (٨).

بصراحة نفر كلوكهون من ذلك، وبعد انتهاء الاختبار عاد شنايدر إلى منزله ليخبر زوجته أنه من الأفضل الشروع في حزم الحقائب، لأنه على وشك الطرد من دراسته. لكن، سمح له كلوكهون باجتياز الاختبار. بعد ذلك أدرك شنايدر أن كلوكهون كانت لديه أسباب شخصية تجعله يتمنى أن البيولوجيا هي التي تشكل السلوك الإنساني. إلا أن شنايدر لم يفكر في تحديه السافر لكلوكهون، ولم يقدم تفسيرا لهذا البغض الداخلي لفكرة أن البيولوجيا قد تمثل عاملا مهما في تطور الشخصية. كما أنكر أيضا بشدة أن تحديه لكلوكهون ومعاداته لمردوخ يعودان إلى كراهيته لوالده («في الحقيقة، علاقتي بوالدي لم تحكمها الكراهية» (٩)).

وبعد أن سمح له كلوكهون باجتياز الاختبار، كانت الخطوة التالية تتطلب الحصول على تمويل واختيار موقع للعمل الميداني. ومن سخرية القدر، أن المشكلة حُلّت من قبل مردوخ، إذ اختارته البحرية الأمريكية للإشراف على سلسلة طموحة من الدراسات الميدانية في ميكرونيزيا (١٠). فقد عُيِّنت البحرية الأميركية لإدارة أراضي ميكرونيزيا التي استولت عليها الولايات المتحدة من اليابانيين أثناء الحرب العالمية الثانية. وكان مردوخ في وضع يمكنه من الحصول على تعاقدات البحرية للبحث الاجتماعي. لما كانت البحرية قد تعاقدت معه كضابط بحرية وأمدته بالمعلومات ذات الصلة بالمنطقة خلال حرب الباسيفيك، وهي خبرة أقنعته «بالحاجة إلى تسويق علم الاجتماع من خلال عرض منفعته العملية» (١١).

وتعاقد مردوخ مع آخرين لإجراء البحوث، وفي نهاية الأمر مُوِّلت ٢١ بعثة. وحصلت هارفارد على جزيرة ياب. اشتهرت تلك الجزيرة لأنها عانت انخفاضا كبيرا في تعداد سكانها، مما كان يقدر بنحو ٣٠ ألف نسمة قبل الاحتلال الاستعماري، إلى ما يقل عن ٨ آلاف نسمة في نهاية القرن التاسع عشر، ثم إلى ٢٥٨٢ بحلول العام ١٩٤٦، وفقا لأول تعداد سكاني أمريكي. ومن السهل التنبؤ بأن المشكلة العامة التي اختيرت مجالا للبحث كانت هذا الانهيار الديموغرافي اللافت للنظر. وأُرسل فريق من أربعة أشخاص يضم باحثين في الأنثروبولوجيا البيولوجية وعالم اجتماع وباحث أنثروبولوجيا ثقافية: وهو ديفيد شنايدر، إلى الميدان في العام ١٩٤٧ . (وفي الوقت المناسب، تشاجر شنايدر مع شركائه الثلاثة، وبالطبع مع البحرية [١٢].

ولم يخضع المشروع وحده لإشراف مردوخ، عاد شنايدر ليركز على نظام علاقات القرابة في ياب، وبذلك انخرط في مجال تعلّمه من مردوخ. كان مردوخ قد غدا رائدا دوليا في دراسات القرابة مع نشر كتابه «البناء الاجتماعي» Social Structure في العام ١٩٤٩، الكتاب الذي عرض تفسيرا وضعيا لقوانين نظم القرابة، مدعما بالاختبارات الإحصائية من خلال المقارنة ما بين الثقافات. إذ تترتب نظم القرابة العالمية ضمن أنواع طبقا لنظم تصنيف القرابة في كل ثقافة، فكان بالإمكان بيان العلاقات بين أشكال مصطلحات القرابة، وبين قوانين الإقامة، وبين تعليمات الزواج وما إلى ذلك.

واتبع تقرير شنايدر عن القرابة في ياب الخطوط التي وضعها مردوخ، ولكن بالطبع تضمن تحديا. فقد حاول أن يظهر أن مصطلحات علاقات القرابة لدى شعب الياب [١٣] لا تتفق مع مخطط مردوخ. فقد أوضح في تقريره أن مصطلحات القرابة لدى شعب الياب لا تحدد علاقات النسب. فهي لم تكن مصطلحات للقرابة إذا نظرنا إليها بدقة، فمن الممكن وضع غير الأقرباء مع الأقرباء في فئة واحدة. ولما كانت منظومة المقارنة عند مردوخ تعتمد كلية على تصنيف مصطلحات صلات القرابة، فقد شكل ذلك خطا محتملا للجدل الراديكالي ضدها. ولو صحّ ذلك، يكون بحث مردوخ قد اعتمد على وهم. واتسم هذا التحدي بالتهور أيضا، نظرا إلى أن القائمين على اختبار شنايدر سيأخذون بالاعتبار تقرير مردوخ على رسالة الدكتوراه هذه. ولم يعلق مردوخ في تقريره سوى على هذه النقطة وكان حُكما مدينا.

«قال إن المادة التي قدمتها لا تشبه أي شيء رآه في الإثنوغرافيا طيلة حياته. وهذا أمر لا يمكن تصديقه حقا... لذا استعددت للدفاع عن نفسي. لكن كلوكهون قال، «حسنا، بحق السماء! مصطلحات صلات القرابة...من يهتم بها!» وأجاز رسالتي، كما أجازها بارسونز أيضا ودوغ أوليفر Doug Oliver [المختص بمنطقة المحيط الهادي في هارفارد] وهكذا انتهى الأمر»(١٤).

ربما كان كل من بارسونز وكلوكهون راضيا عن الإزعاج الذي يسببه شنايدر لكلية العلاقات الإنسانية المنافسة في جامعة ييل. وعلى أي حال، استمر كلوكهون في رعايته لشنايدر، فساعده في الحصول على منحة فولبرايت (١٥) Fulbright Fellowshp التي سمحت له بالتدريس لمدة عامين في إنجلترا في كلية لندن للاقتصاد (من العام ١٩٤٩ حتى العام ١٩٥١). الآن دخل شنايدر في صميم وسط الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية شديدة التنافس، التي ركزت في ذلك الحين فكريا على دراسة نظم صلات القرابة بصرامة شديدة. وسعد شنايدر بالعمل في كلية لندن للاقتصاد مع اثنين من أكثر مساعدي مالينوفسكي تميزا، وهما ريموند فيرث (١٦) وأودري ريتشاردز (١٧). وحرر شنايدر فيما بعد مجموعة من المقالات فصَّلت النموذج العام لأودري ريتشاردز الخاص بنظم صلات القرابة الأمومية (١٨). لكن كالمعهود منه تفاعل ضد كل فكرة صغيرة، سواء كانت واقعية أو متخيلة، من أفكار الأنثروبولوجيين البريطانيين الآخرين. وكان أول وابل سهام حملته المنشورة ضد دراسات صلات القرابة وجهها ضد الرواد البريطانيين في هذا المجال (١٩)، وفي جرأة مميزة أشعل شنايدر الفتيل في مؤتمر عُقِد خصيصا لتشجيع التواصل بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين والأمريكيين (٢٠). وهاجم شنايدر في هذه الورقة أكثر رواد علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين. وقد أشار في ما بعد إلى أن المناسبة منحته فرصة ليدحض - عموما - كل مجال دراسات صلات القرابة: «لقد كانت فرصة جيدة لي لكي أصرح بشكل حاسم، عليكم اللعنة، لقد فاض بي الكيل من كل هذا، وكان ذلك شعورا طيبا».

عندما عاد شنايدر إلى لولايات المتحدة تمكن كلوكهون من الحصول بسهولة على تمويل لتوظيفه كمدرس في هارفارد من العام ١٩٥١ حتى العام ١٩٥٥. وأصبح بمقدوره الآن التعاون مع كبير سوسيولوجي هارفارد: جورج

هومانز [٢١]، في دراسة تحليلية مقارنة عبر عدد من الثقافات لزواج الأقارب. استنادا إلى نظرية رادكليف ـ براون، كان الهدف هو تقديم نظرية سيكولوجية حول زواج أبناء العمومة مضادة لنظرية البنيوية لليفي ـ شتراوس [٢٢]. وكان هذا العمل، مثله في ذلك مثل الكتاب الذي حرره شنايدر حول نموذج أودري ريتشاردز للمجتمعات الأمومية، وكذلك مقالاته حول مرحلة الانحدار المزدوج double descent، قائما على فرضية أن نظم صلات القرابة في مختلف أنحاء العالم تشترك في سمات متقاسمة.

وبعد ذلك ساعد كلوكهون شنايدر على قضاء العام الأكاديمي ١٩٥٥ ـ ٥٦ في مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences في ستانفورد. وكان كل من كلوكهون وكروبر مازالا يعملان معا، وقاما بتوفير وظيفتين لشنايدر وجيرتز في قسم الأنثروبولوجيا في بيركلي، حيث كان نفوذ كروبر لايزال مستمرا على الرغم من تقاعده رسميا. وسُمح لشنايدر أيضا بتوظيف إل. تي. فولرز L T Fallers لينضم إليهما. ولكن سرعان ما أصبح شنايدر غير قانع بوضعه، وقرر أن قسم بيركلي «فاشل» [٢٣] وكان تواقا إلى الانتقال منه. وبالإضافة إلى ضعف معنوياته لم يوفق في مشروعه الميداني الجديد، دراسة أخرى في صلات القرابة بين قبائل الأباتشي الميسكاليرو [٢٤]. فقد تشاجر مع مخبره الرئيس [٢٥]، ثم مع أحد زملائه، ومن بعدها هجر الموضوع بأكمله. وفي العام ١٩٦٠ ترك بيركلي لينضم إلى قسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، مصطحبا معه كلا من جيرتز وفولرز. ولم يسعد أي من كلوكهون أوكروبر بهذا السلوك غير الممتن من طلابهما، وظل شنايدر يعاني شعورا بعدم ارتياح لأنه لم يقدم الولاء الواجب. (وتوفي كل من كلوكهون وكروبر خلال فصل الصيف الذي انتقلا فيه إلى شيكاغو. شنايدر الذي كان يتعالج بالتحليل النفسي في الفترة ما بين ١٩٥٨ و١٩٦٠، ربما تعجب من حقيقة أن عقدته الأوديبية فعالة بشكل مخيف) [٢٦].

وفي شيكاغو وصل شنايدر ـ وهو في الأربعينيات من عمره الآن ـ إلى مكانة تمكنه من الاضطلاع بدور رائد في ثورة ناجحة. فقد كانت أقسام الأنثروبولوجيا الأمريكية لاتزال تعتمد بشكل عام على المفهوم المؤسس على المجالات الأربعة. فارتبطت الأنثروبولوجيا الثقافية بالأنثروبولوجيا الفيزيائية وعلم الآثار وعلم اللغة في جهد مشترك، عُرِّف بأنه دراسة التطور الإنساني، أو (تبعا لرؤية بواس) دراسة

تاريخ الشعوب الإنسانية. وكان البناء القديم قد عفا عليه الزمن بالفعل. فلم يعد يشكل الجزء الرئيس من مشاريع البحث التي تشكلت في أقسام الأنثروبولوجيا. وفي معظم الجامعات برزت الأنثروبولوجيا الثقافية كتخصص متميز، بروابط ضعيفة وفي الغالب غيَّر تركيبية مع الأنثروبولوجيا الفيزيائية وعلم الآثار. وفي جامعة شيكاغو، أقام علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مجموعة من التحالفات المختلفة. وقد نتج ذلك جزئيا من ارتباطهم بمدرسة علم الاجتماع التي اشتهرت هي ذاتها بالبحث الإثنوغرافي. وقد عمل روبرت ريدفيلد [٢٧]، على وجه الخصوص، على بناء الجسور بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين وبين علماء الاجتماع في شيكاغو. أما أي. آر. رادكليف - براون، الأنثروبولوجي الاجتماعي البريطاني الذي عمل عضو هيئة تدريس في كلية شيكاغو من العام ١٩٣١حتى ١٩٣٧، فنادى بأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يجب أن تكون شكلا من أشكال علم الاجتماع المقارن، وقام باستقدام الأنثروبولوجي الاجتماعي الحق لويد وارنر [٢٨] إلى القسم. كما أصبح الراعي والمعلم الخاص لاثنين من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين المهمين وهما فريد إيغان [٢٩] وسول تاكس [٣٠].

لقد رغب الرجال الشباب، شنايدر وجيرتز وفولرز ، في إزاحة الآثار الباقية من مفهوم المجالات الأربعة في شيكاغو، ولكنهم لم يقدِّروا الحرس القديم للأنثروبولوجيا الاجتماعية حق قدرهم. وتمثل مشروعهم في إعادة هيكلة القسم حتى يتمكن من المساهمة في مشروع تالكوت بارسونز الجديد، أن تكون الأنثروبولوجيا هي علم الثقافة. «قرعت طبل الثقافة، وقرع جيرتز طبل الثقافة. انتقلنا كلانا من كروبر وكلوكهون إلى بارسونز» [٣١].

> **«لذلك وافقنا جميعا على الدخول في مشروع بارسونز، وكان هناك مساران، «سيرة الحياة البشرية» التي يهتم بها عموما الأنثروبولوجيون الفيزيائيون عن طريقة دراسة التطور البشري، وعلماء الآثار الذين تولوا ما اعتبروه تاريخا، ثم الجانب الاجتماعي أو الثقافي. ففصلنا الاجتماعي عن الثقافي. بحيث صار لدينا ثلاثة مقررات نظم: النظم الاجتماعية والنظم الثقافية ثم النظم السيكولوجية»** [٣٢].

وربما كان من المحتم، على أي حال، أن ينقلب شنايدر على أقرب زملائه. فأول اختلاف فوري كان بشأن السياسة الأمريكية في الكونغو، حيث أطلقت إدارة كنيدي يدي وكالة المخابرات الأمريكية في العمليات التجسسية

التآمرية لزعزعة استقرار حكومة الكونغو في ذلك الوقت. وتصاعدت حدة الجدال الدائر حول المغامرات الأمريكية في العالم الثالث مع تصاعد التدخل العسكري في فيتنام. وانقسمت الساحات الجامعية، وبدأ شنايدر يتشاجر مع كل من جيرتز وفولرز حول تسييس الجامعة. وفي هذه القضايا اتخذ شنايدر وجهة النظر اليسارية بينما التزم كل من جيرتز وفولرز بيمين الوسط. كما امتعض شنايدر أيضا من اتصال جيرتز وفولرز بإدوارد شيلز ـ المنظر الاجتماعي المحافظ، والزميل السابق لبارسونز ـ في لجنة الدراسات المقارنة للدول الجديدة، وهي مؤسسة ـ ذات وجاهة ـ لوضع السياسات لدراسات مجتمعات ما بعد الاستعمار. وشعر شنايدر أنه نحي جانبا [٢٣]، وشكّ في أن كلا من جيرتز وفولرز يعتقدان أنهما يعالجان قضايا مهمة ومجتمعات كبيرة الحجم، بينما هو ليس سوى إثنوغرافي قديم الطراز، يدرس الجزر الصغيرة.

ومع نهاية الستينيات من القرن العشرين انحلت جماعة الثلاثة، إذ وقع فولرز فريسة مرض خطير وتوفي وهو لايزال شابا. وفي العام ١٩٧٠ انتقل جيرتز ليشغل وظيفة في معهد الدراسات المتقدمة. وفي ذلك الحين نشر شنايدر ـ الذي بقي في شيكاغو ـ عمله الذي ذاع صيته بسببه. فقد اختار أمريكا كدراسة حالة. وربما يثبت أنه ليس مجرد مختص في الجزر الصغيرة. وتلخص موضوعه في تحليل صلات القرابة من خلال المنهج الثقافي فحسب. وكان ذلك بمنزلة تمرده الناضج والقاطع ضد المعتقدات التقليدية: ضد اقتران الأنثروبولوجيا الثقافية بالأنثروبولوجيا الاجتماعية أو البيولوجية، وفي إطار الأنثروبولوجيا الثقافية كان تمرده موجها ضد نظرية صلات القرابة التي تشكل جوهرها المقدس.

وعلى الرغم من كل معاركها المنهكة، اعتمدت الأنثروبولوجيا دوما على حقيقة أن صلات القرابة شكلت أساس النظم الاجتماعية البدائية. وربما كانت صلات القرابة المجال الوحيد الذي تستطيع أن تدعي فيه كل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أنها قد حققت تقدما ثابتا. وأصبحت نظرية القرابة هي النظرية الاجتماعية التي طورها علماء الأنثروبولوجيا ليعلنوها نظريتهم الخاصة. وانطلق شنايدر لتقويضها؛ فقد عقد العزم على إثبات أن نظرية القرابة أُسست على أساس وهم عرقي، وأن المفاهيم الأساس لنظرية القرابة -السلالات، التحدر، العائلة ذاتها ـ ما هي سوى توليدات

ثقافية خاصة من قبل الأوروبيين والأمريكيين الشماليين. وعندما كتب الأنثروبولوجيون عن صلات القرابة كانوا ببساطة يسقطون ولعهم الثقافي الخاص على باقي البشر.

ولكن هذا يكاد يكون نصف الموضوع، فمثالية شنايدر الثقافية كانت تحمل في ذيلها وخزة أشد قوة. فوجهة النظر التقليدية قالت بأن كل نظم صلات القرابة تقوم على أسس من بيولوجيا الإنسان الكونية. وسلّم شنايدر إنه لن يستطيع «إهمال البيولوجيا والاتصال الجنسي... فكل نظم صلات القرابة المعروفة تستخدم العلاقة البيولوجية و/أو الاتصال الجنسي في التحديد الثقافي لماهية صلات القرابة» (٣٤). ولكن حتى هذه اللحظة، وفيما يتعلق بالأنثروبولوجيا الثقافية، لم تكن البيولوجيا ذاتها هي المهمة، بل ما يعتقد البشر أنه الوضع فيما يخص البيولوجيا. وانطلاقا من تلك المبادئ شكّل شنايدر أكثر البرامج الثقافية هدما، تفكيك عقد الميثاق الأنثروبولوجي (حتى قبل قيامه)، أي صلات القرابة.

وتوجد في سيرة حياة شنايدر إشارات كافية تدعو إلى استخدام التفسير السيكولوجي لاختياره لصلات القرابة كمادة للهدم. فطفولته كانت مضطربة، وتملكه الإحساس بأنه مرفوض من عائلته. وربما التقط من أبيه شيئا من الاعتقاد الماركسي الكلاسيكي أن صلات القرابة تشكل جزءا من البناء الفوقي superstructure للرأسمالية، وأن العائلة اختراع برجوازي. فعداؤه لأي تفسير بيولوجي يضرب بجذوره في أعماقه. على أي حال، فقد كان شنايدر مقتنعا بقتل الوالدين. فانطلق في حملة شاملة لذبح الأسلاف.

نشر كتاب شنايدر قليل الصفحات، والذي حوى بيانه الرسمي: «صلات القرابة الأمريكية: تفسير ثقافي» American Kinship: A Cultural Account في سنة ١٩٦٨، وهي سنة نخبوية للبيانات الرسمية الثورية الناجحة. وقدم شنايدر نفسه كموال قديم لبارسونز («بدأ اهتمامي بتطوير نظرية ثقافية تتسق مع نظرية تالكوت بارسونز للعمل الاجتماعي عندما عدت إلى الدراسات العليا في العام ١٩٤٦») (٣٥). وكأنثروبولوجي بارسونزي، تلخص هدفه في تقديم تفسير ثقافي لصلات القرابة كمنظومة رموز: «يدور الكتاب حول الرموز، الرموز التي هي صلات القرابة الأمريكية» (٣٦). ولم يكن من شأنه ـ كعضو

ملتزم في قسم الأنثروبولوجيا في حزب بارسونز ـ معالجة القضايا الاجتماعية. وبناء على ذلك، لم يبد شنايدر أي اهتمام بمسائل مثل معدلات الزواج أو الطلاق أو المواليد أوتركيب الأسرة أو الاختلافات الإقليمية أو الطبقية.

وخطط للدراسة مبدئيا بحيث تجرى بالتعاون مع ريموند فيرث [٣٧]، وكانت الفكرة تتلخص في أنهما سيقدمان تفسيرات مقارنة بين صلات القرابة الأمريكية والإنجليزية. وصرّح شنايدر فيما بعد بأنه تعهد بهذا المشروع انطلاقا من إحساسه بالالتزام تجاه فيرث، ولكن أثناء العمل وجد أن دراسة فيرث تتسم بالطابع الاجتماعي بشكل أكبر مما يروق له، فانسحب من ذلك المشروع المشترك. ومن المؤكد، أنه حتى الأنثروبولوجي الموالي لبارسونز يتعين عليه الاعتراف بأن هناك مساحة للمفهوم الاجتماعي في صلات القرابة، وقد تملق شنايدر في أول الأمر صيغة كلوكهون القائلة بأن المفاهيم الرمزية قد توفر «نموذجا يمكن العيش به». ولكنه أصر على الالتزام التام بتقسيم بارسونز للعمل. فما يطلق عليه بارسونز «الفعل الاجتماعي» يجب تركه لعلماء الاجتماع. أما الأنثروبولوجيون فهم دارسون للثقافة. وكنظام من الرموز، فالثقافة متمايزة تماما عن أنماط السلوك المشاهد، حقا هذان «الاثنان يجب فهمهما بشكل مستقل أحدهما عن الآخر» [٣٨]. ولقد «اخترت أن أنظر إلى أهمية الرمز والمعنى ضمن النمط الكامل للفعل، وأن أسير قدما في تلك الدراسة» [٣٩]. علاوة على ذلك، فإن الرموز ليست فقط مستقلة عن السلوك المشاهد، بل ربما لا يكون لها أساس إطلاقا على أرض الواقع. وقد جادل بارسونز بأن النظام الرمزي مستقل وقائم بذاته. واتفق معه شنايدر حيث يقول: «بالرمز أعني شيئا يشير إلى شيء آخر، بحيث لا توجد علاقة مهمة أو ذاتية بين الرمز والشيء الذي يرمز إليه» [٤٠].

وكانت تلك فكرة راسخة بالفعل، صدّق عليها كل من سوسيور وبيرس وهما رائدا السيميولوجي. ولكن شنايدر ذهب أبعد من بارسونز فقد رأى أن ليس الرمز فقط عشوائيا، بل المشار إليه، أي الأشياء أو الأفكار التي تشير إليها الرموز، هي نفسها بُنى ثقافية social constructs. قد لا يكون لها وجود واقعي على الإطلاق. وكمثال على ما يقصده شنايدر، قدم فكرة الأشباح. فالمخبرون قد يكون لديهم كل أنواع المفاهيم الخيالية عن الأشباح. كأن يكون لدى المخبرين العديد من التصورات الرائعة عن فكرة الأشباح، إلا أن الإثنوغرافي ليس لديه أي سبيل لمعرفة ما إذا كانت الأشباح موجودة أم لا.

لذلك، ما يهم هو فقط ما يعتقده المخبر عن الأشباح. وانطلاقا من تلك الملاحظة العرضية، استخلص قاعدة العامة، وهي مليئة بالمشاكل في حد ذاتها:

> **«لما كان من الممكن جدا صياغة... المفهوم الثقافي للأشباح من دون رؤية أي منها بالفعل، إذن يجب أن ينطبق ذلك على عموم الأمور ومن دون مرجعية تعتمد على إمكان ملاحظة أو عدم ملاحظة الأغراض، التي قد يفترض أنها مدلولات البُنى الاجتماعية»** [٤١].

الآن، قد يكون من الملائم استحضار روح سوسيور كي تؤكد أن الرموز عشوائية، ولكن لا يتبع ذلك بالضرورة أن كل الإشارات تشير إلى بُنى تخيُّلية، متحررة من قيود الواقع. فالأشباح قد تكون اختلاقات الخيال الجمعي، ولكن تصنيف «المطر» (على سبيل المثال) قد يشير إلى حقيقة طبيعية يوجد لها لفظة في كل اللغات. والتصوير الرمزي ليس عشوائيا دوما. فالسحب السوداء تقرن عالميا بالأمطار، وتستخدم الصورة في الغالب للإشارة إلى هبوب عاصفة. لكن أصر شنايدر على أن «الوحْدَة الثقافية cultural unit أو البُنى الثقافية يجب أن تُميَّز عن أي غرض آخر في العالم الواقعي» [٤٢]. ويتبع ذلك أن رموز صلات القرابة يجب أن تعامل كما لو كانت عشوائية، وأن المفاهيم التي تشير إليها رموز صلات القرابة يجب ألا تختلط مع ما نطلق عليه بطرافة: حقائق الحياة. فكما قد يشير الرمز الديني إلى الأشباح، قد تشير رموز صلات القرابة إلى أفكار بُنيت ثقافيا.

إذن، ما الرمز الجوهري لصلات القرابة الأمريكية؟ أعلن شنايدر أن هذا الرمز هو «الاتصال الجنسي». وكانت هذه الفرضية مثيرة للدهشة، وربما صادمة أيضا. فليس من الواضح بشكل مباشر أن قيم صلات القرابة الأمريكية تختصر في الاتصال الجنسي، وليس ـ بالطبع ـ أن أفضل أسلوب لفهم الاتصال الجنسي هو على أنه رمز، فضلا عن أنه رمز عشوائي ليس ذا علاقة ذاتية بحقائق التكاثر والأبوة. ولم تقدم أي أدلة تدعم هذه الدعاوى الصادمة. هل تطوع مواطنو شيكاغو -المستقيمون أخلاقيا الذين استجوبهم مساعدو شنايدر في أوائل الستينيات من القرن العشرين ـ بالقول بأن صلات القرابة والعائلة تتلخص في نهاية الأمر في عملية الاتصال الجنسي؟ هذا يبدو أمرا غير محتمل، لكن شنايدر لم يشك لحظة في أنه أدرك جوهر

المسألة. «إن الحقيقة الطبيعية التي تقوم عليها البنية الثقافية للعائلة هي... الاتصال الجنسي. وهذا يقدم الرمز الجوهري في صلات القرابة الأمريكية» [٤٣]. (بالطبع يجب فهم تعبير «الحقيقة الطبيعة» على أنه تهكمي. «الطبيعية» ذاتها ما هي إلا فئة في النظام الإثنوغرافي الخاص).

ولا يغدو كل فعل يمكن تصوره في عملية الاتصال الجنسي رمزا ملائما. فمن الواضح أن الأمريكيين يعتقدون ـ أو كانوا يعتقدون حينها عندما جُمِعَت المعلومات في أوائل الستينيات من القرن العشرين، أن الاتصال الجنسي بين أي رجل وامرأة لا يصح ببساطة أن يكون مجرد مسألة اقتران عاطفي بين حيوانين. وأشارت تقارير ألفريد شارلز كينزي [٤٤] التي نشرت مابين العامين ١٩٤٨ و١٩٥٣ حول السلوك الجنسي للأمريكيين إلى أن الأمريكيين سمحوا لأنفسهم بدرجة عالية من الحرية في سلوكهم. ولكن لم يكن لدى شنايدر أدنى شك في القاعدة الثقافية الأمريكية: الاتصال الجنسي لا يصح إلا بين الزوج وزوجته، وحتى حينئذ يجب أن يكون في الوضع الطبيعي ولا مجال للأوضاع العابثة. رمزيا، ترى إلى ماذا كان يشير هذا الاتصال الجنسي الموافق عليه؟ الجنس اللائق يعبر عن الحب. «الاتصال الجنسي بين الزوج وزوجته ليس مجرد فعل يميز بشكل محدد العلاقة الزوجية، ولكن أيضا فعل يدل على الحب» [٤٥]. فالأبوان يتقاسمان مادة مشتركة مع أطفالهما، والمادة المشتركة تولد نوعا آخر من الحب، حب قرابة الدم. لذلك هناك نوعان مختلفان تماما من الحب، الحب الناتج من الزواج conjugal والحب الناتج من قرابة الدم cognatic. الحب العاطفي يقترن بالزواج، وحب قرابة الدم يقترن بصلة القرابة.الحب الناتج من الزواج «حب شهواني، يتخذ من الفعل الجنسي رمزا ملموسا له» [٤٦]. أما حب صلة الدم «فليس فيه ما هو شهواني.» ومع ذلك، أشار شنايدر إلى أن (من وجهة النظر الأمريكية) صلات الدم بين الآباء والأبناء هي نتاج الاتصال الجنسي. ولذلك، فقد اقترح أن الحب الناتج من صلات الدم يُرمز إليه أيضا بالاتصال الجنسي.

تذهب الفرضية إلى أن الاتصال الجنسي يرمز إلى الحب، و«الحب هو كل ما تدور حوله صلات القرابة الأمريكية» [٤٧]. لكن ببساطة هذه الفرضية مُضلِّلة. ليس فقط لأنه من الواضح أن هناك مفهومين مختلفين تماما عن الحب، ولكن يتضح أن الحب ذاته هو تعبير رمزي. «إن رمز الحب هو الذي

يجمع ما بين الحب الناتج من الزواج والحب الناتج من صلة الدم معا، ويربطهما معا من خلال رمز الاتصال الجنسي» [٤٨]. ويبدو أن الحب هو جوهر صلات القرابة وفي الوقت نفسه رمز لشيء آخر. ومع أطيب النوايا في هذا العالم، لا يوجد سبيل لحل هذا الارتباك بين الرمز والمفهوم. شنايدر مقتنع - وإن كان ملوما على ذلك - بمزيج عكر لا حل له يختلط فيه الدال signifier والمدلول signified». الاتصال الجنسي هو الحب ويعدُّ رمزا للحب، والحب يرمز إلى الاتصال الجنسي ورمز له. إن النوعين المختلفين للحب الناتج من الزواج والناتج من رابطة الدم، أحدهما شهواني والآخر غير شهواني، ومع ذلك فإن كليهما رمز للوحدة والتوحد والارتباط والانتماء» [٤٩].

إذن، أخيرا ما الحب؟ يؤكد شنايدر أن «الحب يمكن ترجمته، بحرية، كتلاحم دائم ومستفيض» [٥٠] أيها القارئ اللطيف، لا تستهزئ بهذا! بالتأكيد. فالسؤال عن الجوهر الحقيقي للحب قد طرح بشكل أكثر أناقة، ولكن صدمة فرضية شنايدر تكمن جزئيا فقط في لغته الفظة، لقد كان على وعي تام بأن تعريفه للحب لن يلقى قبولا لدى الشعراء أو لدى المحرومين من الحب. وقد يعترض المرء - من حيث الموضوع - بأن هذه الفكرة عن الحب تبدو مختلفة تماما عن المفاهيم الفطرية لدى الأمريكيين، والتي تتمثل في الأفلام والأغاني الشائعة في عقد الستينيات من القرن العشرين. وبمراجعة مقالة صلات القرابة الأمريكية في مجلة الأنثروبولوجي الأمريكي، نجد أن أنتوني والاس [٥١] يصرُّ على أن الأمريكيين يعتقدون أن الوقوع في الحب، والاستغراق فيه، أمر طبيعي، ذلك أن الحب قوة من قوى الطبيعة مثل المغناطيسية والجاذبية [٥٢]. وقد لا تمكن مقاومته فيتخطى الحدود الاجتماعية لكل من «الطبقة والعمر والمكانة الاجتماعية وحتى صلات الدم.» ولكن مهما بدا تعريف شنايدر غريبا لرجل الشارع الأمريكى، فاللغة التي عبّر بها مألوفة بالنسبة لعالم الاجتماع. وقد صاغ بارسونز ذاته تعريفا مشابها لتعريف النمط النموذجي من الحب الرومانسي على أنه جياش وخاص وعاطفي [٥٣]. إن تعبيرات مثل «التلاحم المستفيض الدائم» تُعبِّر عن قيم نمط بارسونز (القيم التي يعتقد بارسونز أنها تُعبِّر - عبر الثقافات - عن المعايير التي يقوِّم بها البشر العلاقات). ولكن شنايدر لم يُصرِّح عن مديونيته هذه لبارسونز، ربما لو كان قد فعل ذلك لخفف من صدمة هذه «الترجمة الحرة» لما قصده الأمريكيون بالحب. كان الهدف الرئيس هو أن يثب

بقرائه لقبول ذلك، وعلى النقيض من اعتقادهم البدهي، فحتى الاتصال الجنسي رمز، وحتى الحب اتفاقية. فكانت الرسالة أن صلات القرابة ليست طبيعية: بل هي ثقافية.

ولكن هذه لم تكن سوى خطوة تمهيدية. فقد جادل كلود ليفي ـ شتراوس بأن نظم صلات القرابة أسست جميعا على التعارض الكوني بين الطبيعة والثقافة. وانطلق شنايدر ليجادل بأن التمييز بين الطبيعة والثقافة هو اصطناع غربي. فقد أقام الأمريكيون تعارضا بين الثقافة والطبيعة، (مهملا كل الرومانسية في تراثهم الأدبي) أكد أنهم يثمنون الثقافة بقيمة أعلى من قيمة الطبيعة. فللطبيعة بعض الخصائص الجيدة، وبعض الخصائص الخطيرة، بل الشريرة، لذا يجب أن تُخضَع الطبيعة للسيطرة الأخلاقية، أي السيطرة الثقافية. البشر هم أنفسهم خليط من الطبيعة والثقافة، ولكن هويتهم الثقافية هي التي تجعل منهم بشرا. ويروض السلوك الأخلاقي الحيوان المختفي تحت الجلد. وتُحسِّن الطبيعة وتُمنح أخلاقا بتطبيق القانون والعقل. وكما أشار شنايدر شكلت هذه المفاهيم الأمريكية حول النظام القانوني شيئا يشبه كثيرا التعريف الأنثروبولوجي الكلاسيكي للثقافة. «في أمريكا، فإن النظام القانوني هو الثقافة، التي تحل التناقضات بين البشر والطبيعة، وهي تناقضات داخل الطبيعة ذاتها [٥٤].

شكَّل هذا التعارض المولَّد ثقافيا بين الطبيعة والثقافة المفهوم الأمريكي عن صلات القرابة. قد يكون المرء أحد الأقارب من خلال الطبيعة أو الثقافة أو ـ كما يقول الأمريكيون ـ هناك أقارب بالدم وأقارب بالقانون. ويخلص شنايدر إلى أن «القاعدة بسيطة للغاية، فالمرء يعد أحد الأقارب إذا كان متصلا عن طريق الدم أو الزواج» [٥٥]. الأقارب في الطبيعة يولدون، أما الأقارب في القانون فيُكتسبون من خلال الزواج. علاقات الدم طبيعية، بينما الروابط الناتجة من الزواج يعرفها الأمريكيون أنفسهم بعلاقات «وفق القانون» in ـ laws. وعلى العكس من أقارب الدم، الذين تمنحهم الطبيعة، يحصل المرء على أقارب عن طريق الزواج نتيجة اختيار شريك للزواج، وهو الاختيار الذي يمكن إلغاؤه. لذلك العلاقة وفق القانون تقام بالعرف وتسترشد بـ «لائحة سلوكية عرفية» code of conduct، أي نظام أخلاقي يعبر عن الحب.

ولكن كان يجب إثبات أهلية هذا التعارض الدقيق بين أقارب الدم وأقارب القانون. نظريا، في الوضع المثالي، تؤنسن الثقافة الطبيعة. فقد يكون المرء قريبا بالدم وبـ «لائحة السلوك العرفي». فعلى سبيل المثال، الطفل الذي يولد خارج الزواج هل سيطلق عليه طفل «طبيعي» أم طفل «غير شرعي»؟ فهناك رابطة دم ولكن غير مسموح بها قانونا. وعلى العكس من ذلك، في حالة التبني يعد الطفل ابنا قانونيا أو بنتا قانونية، ولكن ليس قريبا بالدم. نظريا، في الوضع المثالي، يشعر الأمريكيون بأن الطفل يجب أن يكون طبيعيا وشرعيا وأن يولد من أم وأب تربطهما علاقة زواج. بحيث تشمل صلة القرابة النموذجية هذه مفهومي الطبيعة والقانون. فالعلاقات في الطبيعة هي أيضا محفزَّة في الوقت ذاته بـ«لائحة سلوكية عرفية» ملائمة أساسها الحب، والتي تشير ضمنيا إلى التلاحم المستفيض الجياش.

ووفقا لشنايدر، عندما يتحدث الأمريكيون باختزال عن علاقات الدم فهم يعنون كلا من العلاقة البيولوجية واللائحة السلوكية العرفية. «[الدم] لا يعني فقط المادة الحمراء التي تسري في العروق، ولكن تعني أيضا هذا المزيج من الجوهر ولائحة السلوك العرفي التي يجب أن يمتلكها أولئك الذين يتقاسمون المادة الحمراء، أي أقارب الدم» (٥٦). وما إذا كان قريب الدم يعامل كقريب أم لا فهذه مسألة تعتمد على بعد الصلة على شجرة النسب (الأمر الذي يحدد حجم الجوهر المشترك الذي يتقاسمه هذان القريبان) والبعد الاجتماعي، الذي يتحدد بعوامل مثل التوزيع الجغرافي، واختلاف الطبقة الاجتماعية، وما إلى ذلك. علاقات النسب لا تضمن صلة قرابة فعالة. فقط بعض الأقارب الأبعد عن دائرة العائلة المقربة تعامل على أنها أقارب. وعلى الجانب الآخر، فـ«القريب الشهير» الذي يظهر في عدد من شجرات العائلة يوضح حقيقة أن المسافة قد تزول عندما تكون الفائدة تستحق ذلك.

وعند اعتبار كم كانت تلك المفاهيم جوهرية في تفسير شنايدر، فمن المدهش أنه لم يفرِّغ مفهومي «الدم» أو «الجوهر المشترك»، العنصرين «الطبيعيين» في علاقات النسب. فليس من الواضح أن الأمريكيين يعتقدون أن كل علاقات النسب العادية ـ الطبيعية ـ صلات «دم». فطبقا لشنايدر، الزوج والزوجة لايربطهما الدم، بل القانون: «الزواج ببساطة يمثل لائحة سلوك عرفي من دون الحاجة إلى العنصر الجوهري الحيوي (البيولوجي ـ

الجـيـني)» (٥٧). ولكنه أصــرَّ علـى أن الأمــريـكيين ينظـرون إلـى العــلاقــة بين الزوجين على أنها طبيعية بشكل ما. «المخبرون يصفون العائلة على أنها تتكون من زوج وزوجـة وأطفالهما يعيشـون معـا كوحـدة طبيـعيـة. تتشكل العـائلة طبـقا لقوانين الطبيعة وتتعايش من خـلال قوانين يعتبـرها الأمريكيون طبيـعية بشكل واضح» (٥٨). وبناء على رؤية أمريكيـة مشتركة، يمكن ملاحظة قيـام العائلة في بعض الحيوانات والطيور. وتؤسس على توزيع المهام بين الأب والأم والأطفال. ومن الواضح أن العـديد من الأمريكيين يعتقدون أيضـا أن الحب قـوة طبيعيـة، وقـد اقـتـرح أنتـوني والاس أنه بالتـالي ينظر الأمـريكيـون إلى الزواج علـى أنه طبيعي جزئيا، «الجانب الطبيعي هو الحب الجسدي» (٥٩).

كذلك فإن مفهوم الأقارب بالقانون يحوي ـ بالقدر نفسه ـ العديد من المشاكل. فبعض الأشخاص أقارب على الرغم من حقيقة أن ليس هناك صلة دم.

ويقـتـرح شنايدر أن قـرابتهـم تنتج من اتفـاق قـانوني (مـثل الزواج أو التـبني). ولكنه لاحظ أن أشخـاصـا من غير الأقـارب يمكن دمجـهم داخل دور الأقارب من خـلال تطبيـق «لائحـة سلوك عـرفي» مـلائمـة، على سـبيل المثـال في حـال صديق العائلة الذي يلقب بالـ «عم» أو صديقة العـائلة التي تلقب بالـ «خـالة». ولو اتّبعت «لائحة السلوك». فقد تكون كافية بذاتها لجعل شخص ما من ذوي القـرابة. وقد توصل إلى أن الأبناء بالتبني، وزوجـة الأب أو زوج الأم والأعـمـام [والأخوال] (٦٠) من الأصدقـاء يمثلون جميعـا النوع نفسـه مـن القـرابة: أقـارب وفق القـانون، وهم أشخاص ليسوا أقـارب بالدم ومع ذلك يتبعـون اللائحة الملائمـة للسلوك نحو ذوي القـرابة. لكن يبدو أن هذه المجموعة من الأقارب، مثل الأقـارب بالتبني والأقـارب بالصداقـة لا يشتـركـون في الكثيـر فـي مـا عـدا حقـيـقـة أنهم ليـسـوا أقـارب دم، وهناك ما يدل على أن الأمريكيين لا يصنِّفون الأطفال بالتبني تلقائيا مع صلات الزواج. وفي تحليل متزامن حول مصطلحات القرابة لدى اليانكي (٦١) وجد وورد غودينوف أن هناك تمييزا بين أقارب الزواج من جانب، وأقارب التبني من جانب آخر (٦٢). (ولأسباب لم تُشرح، أصر شنايدر على إقصاء أقارب زوجة الأب وزوج الأم، وأقارب التبني، وأنصاف الأقارب من شجرة النسب التي يدرسها (٦٣).

وليس كل الأقـارب بالزواج على الدرجة نفسهـا. فطبقـا لما وجده غـودينوف، مـيـز اليـانكيـون بين فـئتـين من أقـارب الزواج: الحـمـو وأبنـاء الحـمـو، والعـمـات [والخالات]والأعمام [والأخوال] بالزواج. فعندما يتحدث الأمريكيون عن العمة

[أو الخالة] أو العم [أو الخال] فهم يضمون في هذه الفئة كلا من أقارب الدم، أشقاء الأبوين، وأقارب الزواج، وأزواج وزوجات هؤلاء الأشخاص [٦٤]. وقد قدم شنايدر ذاته دليلا يقوض زعمه بأن هناك نوعين من العمات [أو الخالات] أوالأعمام [أو الأخوال]: فقد استشهد بقول طفل أن زوجة عمه المطلقة كانت عمته بحق، لأنها كانت والدة أولاد عمه. ويبدو أن مبدأ الطفل تمثّل في أن أم القريب بالدم يجب أن تكون قريبة بالدم [٦٥]. وقد أشار أنتوني والاس إلى مشكلة أعمق من ذلك في فصل شنايدر الصارم بين أقارب الدم وأقارب القانون: إذ لم يكن لديه ما يقوله بصدد التوترات الجنسية بين أبناء الأعمام [أو الأخوال] أوالعمات [أو الخالات]، وحقيقة تواتر الزواج بين أبناء العمومة [٦٦].

ولاتزال هناك مشكلة أكثر صعوبة تنشأ من جراء إصرار شنايدر على أن لائحة السلوك العرفي تعد كافية لتشكيل صلة القرابة. وقد أدى ذلك به إلى المجادلة بأن الأمريكيين لا يقصدون أي تمييز عندما يستخدمون تعبير الأب للدلالة على الأب الحقيقي أوالأب المجازي، مثل القسيس الكاثوليكي. وقد جادل هارولد شيفلر [٦٧] بأن شنايدر ورط نفسه في هذا الوضع الغريب؛ لأنه أصر ـ لأسباب نظرية مسبّقة ـ على عدم الاعتراف بأن الأمريكيين (ربما مثلهم مثل معظم البشر في كل مكان) يتصرفون من خلال الإطار الذي يحدد سلالات القرابة في أذهانهم. وفي الحالات التي يسمح فيها لشخص غير قريب بلقب قريب، (مثل صديق العائلة الذي يطلق عليه الأطفال لقب عمي، أو القريب الذي يطلق عليه «أخي»)، قد يكون ذلك امتدادا مجازيا يدرك الناس حقيقته [٦٨].

وعلى أي حال، شنايدر كان مجبرا ـ بمنطق حجته ـ على رفض وجهة النظر التي ترى أن الأمريكيين قد يستخدمون مصطلحات القرابة بأسلوب مجازي واع. ويمكن تمييز الاستخدام المجازي فقط في حالة أن مصطلح القرابة له معنى بدائي يشير إلى وضع خاص بسلالة النسب. اعترض شنايدر على أن سلالة النسب لا تشكل سببا كافيا لاعتبار الشخص قريبا. أحيانا يختار الأمريكيون تجاهل الأقارب البعيدين، حتى لو كانوا يدركون وجود صلة في سلالة النسب. فصلة سلالة النسب ليست سببا كافيا لتحديد القريب، مادام صديق أمي يمكن أن يكون «عمي». إن «لائحة السلوك» هي العامل الفاصل. فبفضل اتباع الطفل لـ «لائحة سلوك» ملائمة، يعد الشخص «عمة» أو «عم». فقد يُقَرّ بهذه النقاط، لكن لن يكون بالإمكان الوصول إلى استنتاج بالضرورة. فقد يتجاهل الأمريكيون

بعض أقاربهم، وقد يطلقون مصطلحات القرابة ـ ربما مجازيا ـ على أحد الأشخاص من غير الأقارب، إلا أنهم مع ذلك لايزالون ينظرون إلى سلالة النسب على أنها الحجر الأساس في صلة القرابة. وقد أصر شنايدر على أنه بالنسبة إلى الأمريكيين، الدم الأحمر أكثر أهمية من أي دم بأي معنى آخر. وقدمت دراسات سلالات النسب التي أجراها فريقه من الباحثين كما وفيرا من الأدلة على أن المخبرين من شيكاغو عملوا بمفاهيم سلالات النسب (ومن الجدير ذكره أن التقرير الميداني المنشور لمشروع شنايدر «عالم صلات القرابة الأمريكي» The American Kin Universe الذي وضعه كل من شنايدر وكوتريل [1975]، اتخذ عنوانا فرعيا هو «دراسة علاقات النسب» A Genealogical Study).

ولم تكن هذه هي المشكلات الوحيدة التي أثارها التحليل على الإطلاق. فقد جادل شنايدر، في مقال لاحق، بأنه ربما كان من الخطأ افتراض أن صلات القرابة الأمريكية تشكل مجالا مميزا من الثقافة الأمريكية [٦٩]. فبعد كل شيء، يجسد كل من الدين والجنسية قيم التلاحم المستفيض الدائم. ولكن شنايدر أظهر تجاهلا غريبا، وغالبا متعمدا، لسمة التدين الأمريكي، كما تجاهل القيم الدينية في تفسيره لصلات القرابة. ومع ذلك فمن الواضح أن مفاهيم صلات القرابة الأمريكية لم تستخدم كلا من الأفكار الأمريكية الخاصة بالبيولوجيا والقانون فقط، وإنما أيضا المفاهيم الدينية، كما أقرّ شنايدر في فقرة مكتوبة في كتاب متأخر (يتجاهل عرضيا الأفكار الثقافية «الأمريكية» و«الغربية» و«الأوروبية»).

> **«تعتمد البُنى الثقافية الغربية لصلات القرابة بقوة ليس فقط على مفهوم الارتباط البيولوجي، ولكن أيضا على مفهوم الخلق... الرب الأب، القس كأب، ماري أم الرب، وهلم جرا، كلهم مرتبطون بالأبوة والأمومة العادية في الثقافة الأوروبية»** [٧٠].

وتظهر النزاعات الأمريكية الأخيرة بشأن الإجهاض أنه عندما يفكر الأمريكيون في التكاثر يكون في أذهانهم ما هو أكثر من بيولوجيا التكاثر. ولا يستطيع التفسير الثقافي للمعتقدات الأمريكية بشأن التكاثر أن يتجاهل واقعيا الأفكار الخاصة بحرمة الحياة.

ومن الغرابة أن تحليل شنايدر للمفاهيم الأمريكية حول صلات القرابة قد أُفرغ من الوصف، ولكن كتابه الأخير الحافل بالاعترافات أوضح أنه كان يعتمد على خبرته الخاصة أكثر من ضبط انطباعاته بالقراءة الدقيقة لما

يقوله المخبرون ـ أو بالأحرى، ما أخبره الأفراد الذين كانوا يجرون المقابلات تحت إشراف مديري فريقه الميداني (الذين كانوا يتغيرون باستمرار بسبب المشاجرات).

«لقد قرأت كل لقاء ورد إليّ، وتحدثت مع كل من كان يجري اللقاءات، سواء عن اللقاء ذاته أو عن كيفية سير الأمور. وكنا نتقابل أسبوعيا ونتناقش في ما حدث وما إلى ذلك. ولا أعتقد أن أي شيء أكثر من بعض التغييرات أوالتعديلات أو الزخارف الطفيفة قد طرأت على افتراضاتي الأساسية المسبقة، سواء من موضوع اللقاء أو من المحادثات مع مجري اللقاءات، أو قد غيرت إلى حد ما تصوري عما كان يحدث أوعما كان عليه النموذج» (٧١).

بل وتفاخر أنه عندما كتب رسالته عن ذلك الموضوع رفض الرجوع إلى ملاحظاته. وقد أثار ذلك حفيظة زوجته، التي كانت قد طبعت ملخصات ليستعين بها، فقضت يوما كاملا تمزقها (٧٢).

ولم يكن اعتماد شنايدر على انطباعه الخاص هو المشكلة الوحيدة. فهناك مصدر آخر للتحيز تمثل في اختيار الأشخاص الذين يُعقد اللقاء معهم، حيث كانوا جميعا من سكان شيكاغو البيض من الطبقة المتوسطة (٧٣). لو كان شنايدر قد درس عينات أكثر تنوعا، لكان من الصعب عليه مواصلة الادعاء بأن هناك نظاما واحدا لصلات القرابة الأمريكية. ألم يكن هناك أي اختلافات طبقية أو إقليمية أو عرقية في النظام الرمزي لصلات القرابة؟ أنكر شنايدر أهميتها. فتحت الفروق السطحية، كانت هناك ثقافة أميركية واحدة. سرعان ما واجهت هذه الخلاصة تحديا من قبل العلماء الآخرين الذين اعتقدوا أنه على العكس من ذلك، فهناك أدلة وفيرة تقترح أن نظام العائلة ونظم صلات القرابة الأمريكية تختلف في ما بين المجموعات العرقية والطبقات الاجتماعية والأقاليم (٧٤).

وقد دفعت تلك الانتقادات شنايدر إلى إجراء دراسة خاصة، بالتعاون مع زميله في شيكاغو ريموند تي. سميث، المرجع في ما يخص ثقافات منطقة البحر الكاريبي. وبمقارنة مفاهيم صلات القرابة لدى الطبقة الدنيا (الأغلبية من السود) والطبقة الوسطى (الأغلبية من البيض) من سكان شيكاغو، اكتشفا تنوعا جوهريا على مستوى المعايير norm (٧٥). على سبيل المثال، أكد البيض من

أبناء الطبقة الوسطى استقلال العائلة المكونة من الأم والأب وأبنائهما، بينما لم يفعل ذلك السود من الطبقة العاملة. كما كان هناك أيضا اختلاف منهجي في المفاهيم الخاصة بأدوار الرجال والنساء داخل العائلة. كما لاحظنا أيضا اختلافات واضحة في السلوك الفعلي ناتجة جزئيا من اختلاف المعايير، ومن عوامل أخرى أيضا مثل أنماط العمل والسكن وما إلى ذلك. ربما بالذات كي يتكيف شنايدر مع مثل تلك التعقيدات، اقترح حينها تعريفا منقحا للثقافة يستبعد بشكل خاص ـ وملائم ـ المعايير، فضلا عن الممارسات (٧٦). ومع هذا التعريف المحدود للثقافة لم يجد شنايدر ضرورة لتعديل نظريته. فهناك نظام رمزي واحد، ثقافة أمريكية واحدة. ولكنه أقرّ بأنه قد يكون هناك اختلاف في المعايير التي يعبر عنها الناس. ونتيجة لذلك، قد يقومون باختيارات مختلفة تماما في ما يخص الزواج أو الطلاق أو محل الإقامة. كل ذلك لم يكن ذا صلة كتفسير ثقافي. فالمفاهيم الثقافية الأساس عن الدم والزواج والعائلة والعلاقة وهلم جرا كانت ثابتة عبر كل طبقات الشعب الأمريكي.

وتلخص ادعاء شنايدر المحوري في أنه قد وقع على الرؤية الفطرية لصلات القرابة الأمريكية. ولكن أرضية الشك في هذا كانت قد أُعِدَّت. فحتى القارئ الأمريكي الذي قد يكون من السهل التأثير فيه قد يتفاجأ عندما يعلم، على سبيل المثال، أن العلاقة الجنسية ترمز إلى حب الوالدين والأبناء، أو أن ما يعنيه الناس عندما يتحدثون عن الحب هو «التلاحم المستفيض الدائم»، أو أن الزواج ليس «طبيعيا». ولكن بينما قد يكون إخلاص شنايدر للبداهة الأميركية موضع جدال، فإن تفسيره لم ينبع من فراغ. من الواضح أنه كان صدى لتفسير بارسونز الاجتماعي لصلات القرابة الأمريكية. وعلى الرغم من اعتراف شنايدر الدائم ببارسونز كأب لمشروعه النظري، فإنه لم يناقش التفسير الجوهري الذي قدمه بارسونز عن العائلة الأمريكية. لكن التشابه كان ملحوظا، وبالذات ـ وعلى نمط مميز ـ لأن بارسونز كان مهتما بـ «الفعل الاجتماعي»، أي بالذات مجال الاختيار والفعل اللذين أبعد شنايدر نفسه عنهما بحساسية (٧٧).

وبالنسبة إلى بارسونز، مثلت العائلة نتاجا لقوى ثقافية واجتماعية وسيكولوجية. وكان تفرد بناء العائلة الأمريكية راجعا إلى الحداثة والعلمانية والاختلافات الوظيفية والتخصص الاقتصادي، وظهور الفردية المصاحبة لها.

وقد تبع موجز شنايدر الأولي حول طبيعة صلات القرابة الأمريكية عن كثب ما قاله بارسونز في هذا الموضوع، حتى في ما يخص توصيف صلات القرابة الأمريكية على أنها عناصر متباينة صناعية industrial variant من مجموعة عالمية من نظم صلات القرابة. فقد خلعت المجاميع القائمة على القرابة في المجتمعات الحديثة الوظائف التي يؤدونها في أماكن أخرى في الاقتصاد وفي الصلة بالعقيدة والسياسة. وطبقا لرؤية كل من بارسونز وشنايدر، التخصص الوظيفي لصلات القرابة الأمريكية هو الذي جعل الأمر بالنسبة إلى دارس نظم صلات القرابة الأمريكية فرصة سانحة. فقد كتب بارسونز أن العائلة الحديثة، إذا نزعت عنها الوظائف التي تؤديها في المجتمعات التقليدية، تعرض «نوعا من التجربة الطبيعية» (٧٨)، وقد وافقه شنايدر على ذلك بقوله: «إنه من المنطقي جدا كما يبدو لي، دراسة صلات القرابة في شكلها الأقرب ما يمكن أن يكون «للشكل الخالص»، كما هي الحال في أمريكا، عوضا عن دراستها في بعض المجتمعات الأخرى، حيث تختفي تحت طبقات من العناصر الاقتصادية والسياسية والدينية والعناصر الأخرى» (٧٩).

ولكن تحليل شنايدر كان بارسونزيا من منحى أعمق من ذلك. فبالنسبة إلى الباحث البارسونزي، فإن المجتمع (٨٠) هو نظام يتشكل من نظم فرعية، لكل منها مهمة خاصة. وفي كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية لكل فاعل اجتماعي social actor دور محدد يؤديه. ومجموعة تلك الأدوار تشكل الشخص الاجتماعي. وتبنى شنايدر هذا النموذج، ولكنه ترجمه إلى مصطلحات ثقافية خالصة. ولم يُحدَّد كل نظام فرعي وفق مهامه، وإنما وفق رمزه الجوهري. وهذا الفاعل هو أيضا بنية رمزية، الشخص الذي تُستقى صفاته من مجالات رمزية متنوعة. «الفرد كوحدة ثقافية عبارة عن تركيب، أي مركب من مجموعة نظم فرعية أو مجالات رمزية» (٨١). وبعض صفات الشخص تستقى من نظام صلات القرابة، والأخرى من نظام العامل الجنسي، ونظام العامل العمري، والنظم المهنية والدينية، وما إلى ذلك. «كل منها مُعرَّف بالرجوع إلى مجموعة متكاملة ذاتية من الرموز الخاصة بمجالها». ويُضيف كلٌّ من هذه النظم الفرعية الجزء الخاص به بناء الشخص الكامل، وتعريف من يكون هذا الشخص، ويشكِّل «مرشدا مفاهيميا لكيف يجب أن يسلك هذا الشخص، وما يجب أن يفعله» (٨٢)، وقد قُدِّم هذا المفهوم عن الشخص وصفا

لفئة ثقافية شعبية أمريكية، ومساويا للمفاهيم الأمريكية عن العائلة، أو الشركة، أو المدينة، أو الأمة [٨٣]. لكنه يشبه إلى حد مدهش مفهوم بارسونز عن الفاعل، الذي يجب أن يؤدي العديد من الأدوار. ومن جانب آخر، لايتفق هذا المفهوم مع الفكرة الأمريكية الشائعة عن «الفرد» المُحفَّز ذاتيا.

لو أن كتاب شنايدر قُرِئ كمساهمة في مشروع بارسونز، لأثار تناقضا مثيرا للاهتمام. فقد تلخص هدف شنايدر في إنتاج تفسير ثقافي خالص لصلات القرابة الأمريكية، مؤديا الوظيفة المنوطة بعلماء الأنثروبولوجيا في توزيع بارسونز للعمل. ومع ذلك، كانت النتيجة متطابقة مع تفسير بارسونز للعائلة الأمريكية المُحلَّلة من الخارج كنظام للفعل الاجتماعي، نتاج القيم، والمعايير، والمبادئ الاجتماعية والسيكولوجية التي تملي سلوكا معينا. فقد ادّعى شنايدر أنه ببساطة يعيد كتابة الأفكار الشعبية عن الأمريكيين، لكن إذا كان مصيبا في ذلك، إذن لبدا أن كل الأمريكيين كانوا علماء اجتماع من أتباع بارسونز. مضمون ذلك أن النظريات الاجتماعية التقليدية كانت أمريكية تماما مثل فطيرة التفاح. أي ينتج عن ذلك أن هذه النظريات كانت خاصة بهذه الثقافة. فقد قدم علماء الاجتماع ترجمات دقيقة ـ تطلبت جهدا كبيرا ـ للأفكار الأمريكية. ولكن ليس هناك سبب للاعتقاد أن الأفكار الشعبية الأمريكية مكررة في ثقافات أخرى.

وعلى نحو مماثل، فإن النظرية البيولوجية لصلات القرابة صحيحة أيضا، ولكن مرة أخرى فقط كتفسير للأفكار الأمريكية. فالتمييز الأنثروبولوجي بين الطبيعة والثقافة اختراع غربي. إن نظرية ليفي شتراوس القائلة بأن كل البشر يبنون تناقضا بين الثقافة والطبيعة داخل تفكيرهم الكوني ما هو إلا وهم إثنوغرافي غربي. إن «الثقافة» و«الطبيعة» ليستا حقيقتين ملموستين ولكنهما بنيتان ثقافيتان محددتان تاريخيا قد لا نجد لهما ما يوازيهما في أيديولوجيات الشعوب الأخرى. ومن الغريب أن شنايدر لم يتتبّع هذه الفرضية أبدا إلى نهايتها كي يصل إلى نتيجتها المنطقية. لو كان فعل ذلك، لكان اضطر إلى قبول أن فكرة «الثقافة» ذاتها مفهوم غربي. حينها كان سيثار السؤال عما إذا كان بالإمكان تطبيق تلك الفكرة الشعبية الغربية على «الثقافات» الأخرى التي ربما ليس لديها على الإطلاق مفهوم «الثقافة».

ولكن إذا لم يُدفَع بالمنطق إلى نتيجته الواضحة في هذه الحالة، فإن توجه الجدال كان واضحا. فباستثناء مفهوم الثقافة ذاته، فإن الأفكار التقليدية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في القرن العشرين عُبِّر عنها كأيديولوجيا أمريكية. ليس فقط عن علم صلات القرابة، ولكن كل الأنثروبولوجيا والاجتماع وعلم الأحياء لم تُفتضح كعلوم زائفة ولكن كعلوم إثنوغرافية.

وقد عالج شنايدر هذه الأفكار في كتابه «مراجعة نقدية لدراسة صلات القرابة» A Critique of the Study of Kinshipc، الذي نشر في العام ١٩٨٤. وتمثلت النظرية الرئيسة في الكتاب في أن مجمل نظرية صلات القرابة ما هو إلا مجرد نسخة أنيقة عن النماذج الشعبية الغربية. فالنظرية «تبدو مطابقة للبيانات ـ نظرا إلى أنها الصيغة التي تصف البيانات منذ البداية» [٨٤].

«لقد تحدثت مع العديد من الأشخاص الذين عادوا من الميدان، وقد أكدوا لي، بإخلاص ومن دون أي خداع متعمد، أن الأشخاص الذين أخضعوهم للدراسة لديهم بُنى صلات القرابة... ولكن من خلال الحوارات المباشرة كنت أجد أنهم فعلوا تماما كما فعلت عندما عدت لأشرع في كتابة المادة الخاصة بشعب الياب. فقد فرضوا مفاهيم صلات القرابة على موادهم، في الوقت الذي استنبطوا فيه هذه المواد فعليا في الميدان. لقد كانت ترجماتهم الأولى ـ التي لا شك فيها ـ لمصطلحات «اعثر على» «أمهات» و«آباء»، «أبناء» و«بنات» ـ علاقات قرابة ـ ثم تأكيد ذلك بجعلها متسقة مع افتراضاتهم الأولية. إن خبرتي الخاصة في هذا الأمر مؤثرة جدا، إذ إنني فعلت ذلك بالضبط، وهناك سجل من الإصدارات التي يتعين علي أن أتنصل منها في هذا المقام [٨٥]».

وخلص شنايدر إلى أن كثيرا من المجتمعات الأخرى ـ وربما معظمها ـ قد يتضح أنها لا تملك أي أنظمة لصلات قرابة على الإطلاق؛ فصلات القرابة قد لا تكون أكثر من مجرد «تقليد خاص بالثقافة الأوروبية، أو غرابة مثيرة للاهتمام في أسوأ الأحوال، كمراسم «قوس تودا [٨٦]» [٨٧].

يدور نصف كتاب شنايدر (مراجعة نقدية) حول أن «مفاهيم صلات القرابة قد عُرِّفت من قبل الأوروبيين المختصين بالعلوم الاجتماعية، ويستخدم الأوروبيون المتخصصون في العلوم الاجتماعية ثقافتهم الشعبية مصدرا للعديد من أساليبهم ـ إن لم يكن كلها ـ في صياغة وفهم العالم من حولهم» [٨٨]. هؤلاء المتخصصون في العلوم الاجتماعية هم نتاج مجتمعات يائسة، خلال فترات

مختلفة من التاريخ، ويمثلون عددا متباينا من الخلفيات الدينية والسياسية. لكن، افترض شنايدر أنهم (وخلفاءهم الأمريكيين) قد سلموا بالأفكار والقيم التي حُوِّلت إلى حقيقة في صلات القرابة الأمريكية، رؤية شعبية لصلات القرابة تُرجمت إلى نظرية علمية. ومن المعترف به أن هناك اختلافات نظرية ومجادلات عنيفة ولكن كان هناك إجماع على النقاط الأساس. فـ «الأفكار الخاصة بصلات القرابة، والمجتمع القائم على صلات القرابة، ومصطلح صلات القرابة، ومضمون صلات القرابة، هي الحكمة المقبولة اليوم، حيث انبثقت جميعها منذ بدايات الأنثروبولوجيا» (٨٩)، واعتمدت هذه الأفكار على الاعتقاد بأن صلات القرابة أُسست في كل مكان على مبدأ وحيد، مبدأ بيولوجي كوني.

ووفقا لما يراه شنايدر، ظل المنظرون الأمريكيون، في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، غير قادرين على تحرير أنفسهم من الخطأ القديم نفسه، ألا وهو الاعتقاد بأن الحجر الأساس للبيولوجيا ـ حقائق الطبيعة ـ هو الذي يشكل أساس نظم صلات القرابة في كل مكان. لم يشكوا في أن البشر ـ في كل مكان ـ يحسبون صلات القرابة بحسابات قائمة على سلالة النسب، لأنهم سلموا بأن (بمصطلحات شنايدر الخاصة) الدم أثقل من الماء. «الافتراض الضمني في كل هذه المناقشات، كان أن تسلسل النسب كان متطابقا في العالم كله، وإلى حد ما على الأقل، أن صلات القرابة عنت الأمر نفسه في كل ثقافة، وأن صلات القرابة كان لها القدر نفسه من الأهمية في كل الثقافات» (٩٠).

وبالفعل حاول عدد من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين، بناء على تراث دوركايم، ريفرز، ورادكليف ـ براون، أن يبنوا رؤية لصلات القرابة لا تعتمد على هذه الافتراضات. لكن إن لم تكن صلات القرابة مُعرفة عالميا بصلات الدم ومحددة بحساب سلالة النسب، فما هي إذن بالضبط؟ أثار هذا السؤال الحساس جدالا حيا في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. فأكد الفيلسوف ـ الأنثروبولوجي إرنست غيلنر (٩١) أن صلات القرابة منسجمة بشكل طبيعي مع العلاقات البيولوجية، واندفع عدد من زملائه ليكذبوه (٩٢). وأثيرت أنواع عديدة من ممارسات صلات القرابة الغريبة من أجل استعراض أن صلات القرابة لا تعتمد كونيا على البيولوجيا، ولا حتى على فهم مشترك للتكاثر والتحدر البشري. وقد أكد بعض الخبراء

أنه يجب اعتبار صلات القرابة كأيديولوجيا، وخطاب، ولغة يمكن من خلالها مناقشة الجدل السياسي والاقتصادي. وكما يوضح إدموند ليش [٩٣] فإن «نظم صلات القرابة ليس لها «واقع» على الإطلاق سوى علاقتها بالأرض وبالمتلكات. إن ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بنية صلات القرابة ما هو إلا أسلوب للحديث عن علاقات الملكية التي يمكن الحديث عنها أيضا بأساليب أخرى» [٩٤]. وقد اتخذ رودني نيدهام [٩٥] ـ أحد المنظرين الإنجليز في نظرية صلات القرابة ـ موقفا أكثر راديكالية إذ كان يرى أنه «لا يوجد ما يسمى بصلات القرابة، وبالتالي لا يمكن أن يوجد ما يسمى بنظرية صلات القرابة» [٩٦]. هل معنى ذلك أنه يتعين على الأنثروبولوجيين أن يتخلوا عن دراسة صلات القرابة؟حتى نيدهام ذاته تردد في اتخاذ مثل هذه الخطوة، ولكن من وجهة نظر شنايدر فإنه من غير المجدي تماما مواصلة البحث عن معيار اجتماعي كوني يميز صلات القرابة عن الأنواع الأخرى من العلاقات. «بتجريدها من أساسها البيولوجي، تصبح صلات القرابة لاشيء» [٩٧].

وإذا لم تكن صلات القرابة مسألة بيولوجية، أو مؤسسة اجتماعية معينة، فربما يمكن إدراكها فقط من خلال المصطلحات الثقافية، أي من خلال المصطلحات محلية الصياغة. ولم يعن ذلك بالضرورة أنه من المستحيل إيجاد نظم لصلات قرابة في المجتمعات الغرائبية exotic. على العكس من ذلك، يبدو أن أفكارا متشابهة نشأت في مجتمعات بعيدة كل البعد بعضها عن بعض. لكن، لسبب ما، تجاهل شنايدر رسالة في الأنثروبولوجيا الثقافية تدور حول صلات القرابة وقد كانت متاحة له، «صلات القرابة في بالي»، الذي نشره الزوجان جيرتز العام ١٩٧٥، فقد أصرا على تمييز الجانب الثقافي في صلات القرابة عن الجانب الاجتماعي، وأكدا أن صلات القرابة عملت بالطريقة التي يطلق عليها الأنثروبولوجيون البريطانيون «مصطلحا محليا» idiom، يعتمد على علاقات محلية. وكنظام رموز شكلت صلات القرابة أيضا جزءا من نظام ثقافي أكثر عمومية. واتفقا على أن هذا المفهوم أثار التساؤل حول المفاهيم التقليدية الخاصة بصلات القرابة: «إن ما بدا في وقت ما أن لا مجال للشك فيه ـ أي أن صلات القرابة تشكِّل هدفا محددا للدراسة، ويمكن العثور عليه في أشكال يسهل التعرف عليها في كل مكان... منتظرة فقط أن يكتشفها الأنثروبولوجي ـ يبدو الآن أقل احتمالا» [٩٨]. ومع ذلك، فقد اختتما مراجعتهما الثقافية النقدية

لصلات القرابة لدى البالينزيين بملاحظة أنه كان هناك نظام لرموز صلات القرابة، «ينبثق من خبرة الحياة كطفل، وكزوج/[زوجة]، وكوالد/[أم]، وكشيخ في فناء صغير محاط بالمباني، والمطابخ، والأجران، ودورات المياه، ومذابح العبادة مع العشرات من الآخرين المألوفين» [٩٩] هذه المجموعات المألوفة من الرموز لم تحدِّد الثقافة ككل، ولكنها «لم... تتركها أيضا على حالها».

ويمكن بسهولة نقد مراجعة شنايدر النقدية لنظرية صلات القرابة بسبب تعميماتها غير المسؤولة، وقراءتها الفوضوية والانتقائية للماضي، ولكن الصفة الأكثر إشكالية لنقده الاستطرادي هي الطريقة التي ركَّز بها على «تعريفات» صلات القرابة، متجاهلا الكم الكبير من وصف «نظم صلات القرابة» التي تراكمت في الأدبيات. كل تلك التفسيرات لحياة العائلة، والزواج، وأخوة الأم، وأبناء العمومة، ومصطلحات صلات القرابة، والميراث، والتعاقب، وتابو زنى المحارم، وما إلى ذلك رُكِنت جانبا بسبب أن السهولة الواضحة في إدراك الإثنوغرافيين لمثل هذه المؤسسات هي ببساطة نتاج عصبيتهم العرقية. فالعائلات التي تبنتهم، والتي وصفوها بهذا الحد من التفصيل، كانت أهدافا للتلقين الأنثروبولوجي.

ولم يقبل شنايدر بأن الدراسة الأنثروبولوجية تحرر الدارسين من غمامة العرقية:

> **«الافتراضات والأحكام المسبقة التي يجلبها الأنثروبولوجي معه لعملية فهم الثقافة المحددة التي يدرسها تُفرض على الموقف بشكل أعمى، وبولاء مثابر لتلك الافتراضات وقليل من التقدير المرن لكيفية تكوين الثقافة الأخرى»** [١٠٠].

لقد تطلب الأمر بعض العجرفة من شنايدر كي يتمكن من اتهام كل زملائه بالعرقية (وهوالذنب الأخطر في كل ذنوب الأنثروبولوجيا). لكنني أعتقد أن معلمي الأنثروبولوجيا يجدون المتعة في أكثر الممارسات التي سجلتها الأدبيات غرابة، ويستمتعون على وجه الخصوص بتلك الممارسات التي تواجه بجرأة الافتراضات الغربية حول طبيعة صلات القرابة، والزواج، والعائلة، وتابو زنى المحارم. ولكن شنايدر امتلك كياسة اتهام نفسه. فقد تبعت تحقيقاته الخاصة بصلات القرابة في جزر الياب في العامين ١٩٤٧ و١٩٤٨ النموذج الذي تعلمه من مردوخ. فقد أسقط أفكار شعب الياب بتعسف على شبكة مفاهيم صلات

القرابة القائمة، مترجما إياها إلى شفرة مُضلِّلة. وبالتالي، لم يثر وصفه المبدئي لنظام «التحدر المزدوج» في جزر الياب [١٠١] أي صعوبات أمام مردوخ والأنثروبولوجيين البريطانيين. فقد فُتحت عيناه على نقاط الضعف في النظرية، ومزودا بدليل جديد، عمد شنايدر الآن إلى تقويض تحليله الخاص، ليظهر أن شعب الياب ليس لديه نظام علاقات قرابة.

لخصت الفصول الأولى من كتاب «المراجعة النقدية» ما أطلق عليه شنايدر «التوصيف الأول» the first description لصلات القرابة لدى شعب الياب (لكنه لم يورد في هذا التلخيص بعض الملاحظات الجوهرية في تقاريره المبكرة). واستخدم هذا الأسلوب لكل الدراسات المضللة والتقليدية حول صلات القرابة، التي ركَّب مؤلفوها بياناتها قسرا على الفئات العرقية الخاصة بالعلم الغربي. وطبقا لـ «التوصيف الأول» لشنايدر المعاد تشكيله، كان لدى شعب الياب نظام تحدر مزدوج: أي أن الشخص يتحدر من جماعة أمومية وأيضا جماعة أبوية. وكان يطلق على وحدة مجموعة السكان المالكة للأرض اسم «تابيناو»، التي صورها شنايدر على أنها مجموعة تتحدر من علاقات أبوية، ووصفها كمجموعة تعتمد على علاقة الأب ـ الطفل. كذلك ينتمي الشخص إلى أصل أمومي هو الأصل الأمومي لوالدته أو الـ «غينونغ». ويعود أصل جميع الأفراد المنتمين إلى الـ «غينونغ» إلى جدَّة أنثى وحيدة. لكن الانتساب إلى الغينونغ كان سريا، ومن الصعب استنتاجه، وقد لا يعرف الكثيرون عنه. وكان غينونغ متناثرا وينتج عن الزواج من خارج القبيلة. ولم يعمل على توريث أي أملاك، ولكن قد يطلب أعضاؤه الدعم بعضهم من بعض في أوقات الضيق.

وعلى الرغم من أن تفسير شنايدر لـ «تابيناو» شعب الياب يتطابق بشكل كبير مع المفهوم الأنثروبولوجي التقليدي الخاص بالنسب، لكنه أكد في بحثه الأول حول صلات القرابة لدى شعب الياب أن التابيناو كان أصغر حجما من العائلة الممتدة الأطراف [١٠٢]. إن وحدة القرابة الأكثر أهمية لدى شعب الياب لم تكن المجموعة المتحدرة من أصل واحد، بل الأسرة النووية. فقد كتب شنايدر إن «الوحدة الأكثر تماسكا هي الأسرة النووية». أما الـ «تابيناو» فهو عبارة عن «سلسلة من الأسر النووية المنفصلة... المرتبطة أبويا... ففي الياب تتبع هوية الفرد التابيناو الخاص بأسرته النووية». ومرة

أخـرى كـان «ينظر إلى الـزواج كعـلاقـة بـين أسـرتين نوويتين». لكن شـنايدر انطلق حينها للبحث في ما كان قد وصفه بقوله «حقيقة أن الأسرة النووية [في الياب] أمر ضروري اجتماعيا» [١٠٣].

قد تكون بالفعل ضرورة اجتماعية ، ولكن من الواضح أن ذلك لا يجعلها ذات صلة بالتحليل الثقافي. إذ يبدأ التحليل الثقافي وينتهي عند معتقدات البشر. وعندما تحولت معتقدات شعب الياب إلى حياتهم العائلية بدا أنهم ـ بشكل غامض ـ تخلصوا من كل اهتمام بالعائلة.

في الواقع، لن تكون هناك عائلة بمفهومنا، وذلك بسبب دليل قد ظهر الآن، ويعتقد شنايدر أنه دليل داحض تماما. فقد كتب شنايدر في تقريره أن أفرادا من شعب الياب أخبروه بأن الرجل لا يفعل شيئا حيال تكوين الطفل. «في العامين ١٩٤٧ و١٩٤٨ أخبرني أحد أفراد الياب بأن الاتصال الجنسي ليس له دور في تكوين الطفل» [١٠٤]. لأن الياب كانوا يعتقدون أنه لا توجد علاقة بيولوجية بين الأب والطفل، لذلك لم يروا صلة قرابة بينهما. لا توجد علاقة بين الأب والطفل (أي بين «سيتامانغن» و«فاك»)، لذا لم يكونا كل منهما قريبا للآخر «فلا توجد علاقة الأب ـ الطفل إلا إذا قبل المرء الحجة القائلة بأن الرجل هو الأب نظرا إلى أنه زوج الأم في فترة حملها بالطفل» [١٠٥]. وقد اقترح مالينوفسكي أنه في مواقف مماثلة ـ في أجزاء أخرى من الجزر الواقعة في جنوب وغرب ووسط المحيط الهادي ـ يكون «الأب» هو بالفعل «زوج الأم»، وأن الأسرة النووية تتكون حول امرأة وزوجها. وقد يحيا الرجل مع زوجته وأولادهما في بيت مستقر، ولكن شنايدر أصر على أن سوسيولوجيا المؤسسات كانت غير ذات صلة بالموضوع. أما الأفكار الأصيلة فهي وحدها ذات الصلة. فعلى الرغم من أن زوج الأم قد يؤدي دور الأب، لكن الـ «سيتامانغن» لم يكن أبا.

ولم تكن هناك أيضا أمهات لدى شعب الياب، أو كما ورد في عبارة شنايدر الدائرة في دوائر «على الرغم من أن العلاقة بين المرأة والطفل تعد في ثقافة الياب بيولوجية في جزء منها على الأقل، فإن مفهوم العلاقة الجينية مفهوم غير دقيق [في هذه الحالة]» [١٠٦]. ولم ينكر شعب الياب أن الأم هي التي تلد الطفل، لكنهم قالوا إن أشباح أعضاء التابيناو الموتى يشاركون أيضا في منح الطفل الحياة ، مما أوحى إلى شنايدر أنهم لم

يعتقدوا أن الأم تنجب طفلا بأسلوب بيولوجي مباشر. وسجل في تقريره أيضا أن التبني كان شائعا، وأن الطفل المتبنى كان يعامل معاملة الطفل البيولوجي. ولم تكن الأم أما ببساطة، ولم يكن ما يطلق عليه شعب الياب «سيتنغن» يعني «الأم» ببساطة، إذ كان مصطلح «سيتنغن» يطلق أيضا على قريب آخر، مثل أخت الزوج. أخيرا، لم يكن من الضروري أن تكون الأم هي الـ«سيتنغن» لأطفالها للأبد. فلو طلق الرجل زوجته وتزوج مرة أخرى، تصبح الزوجة الجديدة سيتنغن لأطفال زوجته السابقة. ولكل هذه الأسباب، كان من الخطأ ترجمة تعبير سيتنغن كـ «أم».

فإذا قال اليابي إن أبا لم ينجب ابنا، ينتج من ذلك أنه لا يمكن تتبع صلات القرابة من خلال الأب، وبالتالي فليس هناك تحدر أبوي. وبالمثل، لا يستطيع الشخص المطالبة بأي حقوق في ممتلكات التابيناو على أساس صلات القرابة من خلال الأب. وقد فسر شنايدر أن المطالبة بالأرض كان يُعبَّر عنها بلغة التبادل المشترك؛ فالشخص الذي يستصلح أرضا من أراضي التابيناو يحصل على حقوق فيها.

وتستطيع المرأة المتزوجة من القبيلة نفسها أن تدخل نفسها (بالطريقة نفسها) في عضوية التابيناو. عندما يقول اليابيون إن شخصا ينتمي إلى التابيناو، فإنهم يعنون بذلك أنه مرتبط بقطعة من الأرض، وأن تلك الأرض ومنتجاتها تشكل هوية الشخص كعضو. لذلك يكون من المضلل ترجمة تعبير تابيناو كمجموعة تعتمد علاقات قرابة أبوية. كما لا تشكل الغينونغ ـ أيضا ـ مجموعة تعتمد علاقات قرابة أمومية، حيث إنها ليست مجموعة متعاونة، على النحو الذي يُعرِّف به الأنثروبولوجيون السلالة تقليديا. لذلك فشعب الياب ـ بعيدا عن امتلاك نظام تحدر مزدوج ـ لا يمتلكون أي نظام لتحدر المجموعة.

قضى شنايدر ساعات عديدة في الميدان لكي يكافح المحاولات المستفيضة لليابيين للتلاعب بالمعلومات الخاصة بسلالة النسب كي يثبتوا مطالباتهم بالملكية، ولكي يحولوا اهتمامه عن انتهاكات قوانين الزواج من خارج العشيرة، تلك المحاولات التي كان غافلا عنها [١٠٧]. وأكد اهتمام شنايدر بصلات القرابة وروابط النسب شكوك اليابيين في أنه يعمل لحساب البحرية الأمريكية ليتحقق من ادعاءاتهم الخاصة بالسلطة والأرض. لكن، بينما لم يكن لديه شك في الميدان أن الأنساب تهم شعب الياب، وأن روابط النسب ميزت الأقارب عن الآخرين، كتب شنايدر في العام ١٩٥٣ «عندما يكون في

الإمكان تعقب صلات القرابة..يُعامل القريب بشكل مميز عن غير القريب» [١٠٨]. ولكنه وضّح الآن ـ مُرضيا ذاته ـ أنه لا توجد أمهات أو آباء في الياب، وهذا يعني أنه من الواضح أنه لا يوجد إخوة أو أخوات، وبالتالي لا يمكن أن توجد سلالات نسب.

وتلخيصا لتحليل شنايدر: نظرا إلى أن شعب الياب ينكر دور الاتصال الجنسي في التكاثر، فلا يمكن القول بأن لديهم فكرة عن الأبوة. علاوة على ذلك، نظرا إلى أن مصطلحات الأقارب لديهم يمكن الإشارة بها إلى غير الأقارب، فهي ليست مصطلحات خاصة بصلات القرابة. ولما كانت مهمة الأنثروبولوجي هي دراسة «ثقافة» شعب الياب، أي مفاهيمهم، يجب أن تكون هذه الاعتبارات اللغوية semantic قاطعة. ولأنه لم تكن هناك كلمات تمكن ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية على أنها ترادف أم، أو أب، أو ابن، أو ابنة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك عائلات. وبالتالى ليس لدى الياب مفهوم عن صلات القرابة. ومن ثم فإن الخصائص السوسيولوجية لشعب الياب، مثل الأسرة النووية، ليست شأنا من شؤون الأنثروبولوجي.

إن المنطق واضح، إذا اتُفِق على أن العمل الحصري للإثنوغرافي هي ترجمة مفاهيم السكان الأصليين، بالإضافة إلى الاتفاق على أن تؤخذ الكلمة بحيث تعني دلالاتها كاملة من دون السماح بتمييز خاص بالسياق.

> «هل نهدف إلى فهم وتحليل ثقافة شعب الياب؟ لو أن ثقافة شعب الياب تتألف من أفكارهم، وصيغهم، واهتماماتهم، ومفهومهم عن المفهوم، وجماعاتهم وكيف يبنونها، إذن علينا أن نتمسك بهذا الهدف. بالتأكيد هذا هو هدفي، وهو الهدف الوحيد الذي أعتبره شرعيا في الأنثروبولوجيا» [١٠٩].

وحتى لو سلمنا بالفرضيات الأولية لمنظور شنايدر الثقافي للحظة، فإنه تتبقى شكوك عميقة فيالمعلومات. معلومات شنايدر الميدانية كانت غير دقيقة بالمعايير الحديثة، وإن لم تكن كما اعترف لاحقا بأنها «سيئة» [١١٠]، كما اعترف بأنه لم يجمع بيانات كافية حول سلالات النسب. ووفق كلامه، فإنه نشر معلومات جديدة من قبل إثنوغرافيين آخرين في السبعينيات من القرن العشرين هو الذي جعله يدرك عدم كفاية تفسيره المبدئي لصلات القرابة لدى شعب الياب، ولكنه عندما تعامل مع هذه المواد كان يتجاوز دوما الاكتشافات غير الملائمة لوجهة نظره.

وكانت حجته هي أن اليابيين أنكروا دور الرجل في التكاثر. لكن واحدا من تلاميذه ـ ديفيد لابي David Labby ـ أكدّ أن اليابيين يعتقدون بالفعل أنه يتعين على الرجل أن يخصب المرأة كي تحبل. وكان هناك تشبيه مجازي بين فن الزراعة والتكاثر. «على الرغم من أن المرأة نوعا ما لا تمتلك الأرض، إلا أنها كانت تمتلك نوعا من «الأرض» ـ قدرتها على الإنجاب ـ التي كان من الممكن استبدال الأرض بها التي يمتلكها الرجل» (١١١).

> **«كان يقال إن المرأة حديقة «ميلاي» يزرعها الرجل بتقديم البذور التي تنمو إلى نبتة هي الطفل. الرجل هو العامل الذي «يعمل على» «ماريويلماغ» المرأة. وقد شرح أحدهم أن الشعور الذي يعيشه الرجل عند بلوغ النشوة كان بفعل حقيقة أن القوة من جميع الأوعية الدموية في جسده تصب في الحيوانات المنوية، وفي عملية زراعتها في المرأة... أيضا تلعب أشباح الأسلاف «ثغيث» دورا مهما في هذه العملية، فتجعل «عمل» الرجل في «أرض» المرأة مثمرا بتيسير الإخصاب ونمو الطفل» (١١٢).**

لذلك كانت علاقة الزنى مدانة، والأطفال الذين يولدون خارج علاقة الزواج كان يطلق عليهم أولاد اللص. وكان تقرير لابي حول عقيدة الياب قاطعا: «لأن الأب هو الذي زرع البذرة، كان الابن بالتأكيد مرتبطا به». ومع ذلك أصر شنايدر على أنه بناء على الاعتقاد الحقيقي لشعب الياب، لم يكن الطفل مرتبطا بالأب. واقترح أن شعب الياب تغيّر في العشرين عاما، ما بين فترة عمله الميداني وفترة عمل لابي، نتيجة تأثير المعلمين الأمريكان في الياب في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين (١١٣)، ولكن على أي حال، وطبقا لشنايدر فإن قبول اليابيين للنظرية الأمريكية الخاصة بالتكاثر لم يغير شيئا. لقد استخدموا النظرية البيولوجية كمجاز لما كان مهما جدا: الإخصاب ذو صلة بالتبادل الدنيوي للأرض والعمل بين الزوج والزوجة.

وفي ما يخص التبني، في مرة أخرى، تعارضت أيضا البيانات مع التفسيرات التي قدمها شنايدر. فقد أعدّ اثنان من تلاميذ شنايدر ـ هما جون كيركباتريك John Kirkpatrick وشارلز بوردر Charles Border، اللذان عملا ميدانيا في جزر الياب في العام ١٩٧٢ـ دراسة عن التبني واكتشفا أن «الطفل سوف يكتشف حتما أبويه الطبيعيين ويقيم علاقة مستمرة معهما» (١١٤). كما كتبا في تقريرهما أن الطفل يُتبنى عادة من قبل

أقارب مقربين. وأشار إثنوغرافي أمريكي آخر، يعمل في جزر الياب، هو شرورود لنغنفلتر Sherwood Lingenfelter إلى أن التبني لم يلغ علاقة الدم الأصلية. فـ «تأثير التبني لم يكن يقطع العلاقات، بل كان يعززها ويوسعها لكل من الآباء والأطفال» (١١٥). ولم تنعكس أي من تلك الملاحظات على مناقشات شنايدر بشأن التبني. فقد استمر في إصراره على أن ممارسات التبني لدى شعب الياب وضحت عدم صلة علاقات الدم بالموضوع. ومع ذلك فقد أشار هو نفسه في تقرير سابق إلى أن «أهمية الاعتقاد بأن أفراد العشيرة مرتبطون بيولوجيا واجتماعيا مُوضَّح في حقيقة أن الطفل المتبنى له نسب قبلي مزدوج ومجموعتان من إرشادات التحريم الغذائي، تلك التي لكل من الأم الحقيقية والأم بالتبني» (١١٦).

من الواضح أن شنايدر كان ميالا إلى التقليل من أهمية جوانب التقارير الإثنوغرافية التي لم تطابق كتابه أو دحضها، بما في ذلك ملاحظاته الشخصية. لنأخذ مثالا آخر، قدم لابي تفسيرا مفصلا لمصطلحات القرابة لدى شعب الياب. فكان واضحا من وصفه وتحليله أن اليابيين لديهم نظام اصطلاحات من النوع الذي يطلق عليه نظام كرو Crow terminological system (١١٧) الشبيه إلى حد كبير بنظام الشعوب الميكروزينية الأخرى. وكان مردوخ سيوافق على تفسير لابي لمصطلحات صلات القرابة لشعب الياب. لكن لم يكن لدى شنايدر ما يقوله بصدد توضيح لابي، على الرغم من أنه من الواضح أنه يقوض تأكيد شنايدر المتكرر من أنه ليس لدى اليابيين مصطلحات قرابة على الإطلاق. ومن جانب آخر، استعمل شنايدر بعض الصفات المثيرة للتساؤل من الأعمال الإثنوغرافية لتلامذته. وتعد رسالة ديفيد لابي (كشف غموض شعب الياب) The demystification of Yap إنتاجا متينا ومهنيا، ولكن لابي نفسه أوضح أنه كان تدريبا على التحليل الماركسي ـ كما يقترح العنوان بالتأكيد. وقد كتب لابي «أن المفاهيم الثقافية لدى الياب يجب «كشف غموضها» demystify، مما يعني أنه يجب فهمها بشكل مباشر «في نهاية الأمر كتصنيفات لوضعية مادية واجتماعية معينة» (١١٨). ويتعين على المحلل أن يحاول اكتشاف القوة المحركة لحياة شعب الياب، ليس في أفكارهم، ولكن في علاقاتهم الاقتصادية. وتبعا لذلك حلل لابي التابيناو كمؤسسة اقتصادية معتمدة على تبادل العمل (عمل النساء

والأطفال) مقابل رأس المال (أراضي الرجال). تعامل شنايدر مع التفسير التحليلي كما لو كان يقدم ترجمة مباشرة للمفاهيم الثقافية لشعب الياب، حيث تمثل هدف لابي الواضح في كشف غموض أيديولوجيا الياب، وكشف المصالح المادية المخفية. ولم يقترح لابي ولو للحظة أن شعب الياب شاركه تحليله الماركسي. وعلى العكس من ذلك، تمثلت حجته في أن أيديولوجيا شعب الياب أخفت هذه الحقائق الأكثر عمقا.

وأقرَّ شنايدر ماركسية لابي - وإن كان ذلك بشيء من الحذر- في مقدمة كتابه، لكنه تجاهل تماما تطبيقاته. ذلك أن لابي أصر على أن المنظور الماركسي معاكس تماما للمنظور الثقافي:

> **«التحليل الثقافي»، الذي يحاول تعريف أسلوب تفكير البشر لكنه يتجاهل الأسلوب الذي يعيشون به، ومهمات البقاء التي تواجههم يوميا يبدو لي أنها تُدرك بشكل خاطئ جدا... فإن أردنا للحق ليس هناك ما يطلق عليه «تحليل ثقافي» مميز أو منفصل»** (١١٩).

كان هذا هجوما على نظرية شنايدر الثقافية، ولكن شنايدر واصل، من دون أي انتباه، ما أطلق عليه لابي «الأسلوب الذي يعيش به البشر». وكمبدأ عام كان شنايدر مستعدا للاعتراف بأن المرء قد يتمنى السؤال عن كيفية تأثير الثقافة في السلوك. وقد كان شنايدر بارسونزيا بما يكفي في إحدى المرات ليكتب: «بالطبع هذا هو السؤال الأقصى، من أجل هذا وضعت العلوم الاجتماعية. بغير هذا السؤال كل ما عداه فراغ» (١٢٠)، لكنه لم يكن مهتما حقا بوقع الثقافة على الفعل، أو المكون المادي للثقافة.

إن التفسير الماركسي هو تفسير تاريخي أيضا بالضرورة، وقد قدم لابي أيضا بعض الملاحظات المثيرة للاهتمام بشأن أمور، مثل ضغط تعداد السكان على الأرض في فترة ما قبل الاستعمار، والتخريب الناتج عن إخلاء السكان في القرن العشرين. لكن شنايدر افترض أن النظام الثقافي لشعب الياب كان مستقرا في جوهره طوال فترة الاستعمار (١٢١). والمرة الوحيدة التي قال فيها بالتغيير كانت لدحض اكتشافات لابي من أنه في السبعينيات من القرن العشرين كان الياب بالتأكيد يعترفون بحقائق الحياة. لكن شعب الياب كان يتغير بشكل جذري منذ جيل قبل وصول شنايدر، نتيجة الاحتلال الألماني والياباني وبفعل التجارة أيضا. ولاحظ إيرا باشكاو (١٢٢) أنه «في

أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، عادة ما كان اليابيون يخبرون مروجي الدولارات من الأمريكيين الذين يزورون البلاد أنهم رأوا ريالات إسبانية، وماركات ألمانية، وعملات ين ياباني كلها تأتي وتروح» (١٢٣)، وقد أقنع اليابيون بدهاء بأن الأمريكان يخرجون من بلادهم لتغيير الأمور، لكنهم لم يكونوا مطلعين على اعتقاد الحاكم الأمريكي الملازم أول كيفين كارول بأنه تجب مساعدتهم ليحدثوا أعظم تحول تطويري من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي.

وبالطبع كان شعب الياب مدركا بحسرة لتغيير دنيوي عظيم واحد، و هو أن الكثافة السكانية في الجزيرة في انخفاض سريع. وكانوا يسعون بيأس إلى الحصول، على المزيد من الأطفال، ففى بداية القرن شرعوا في تبني عقيدة خصوبة جديدة، وتوسلوا بالمبشرين الكاثوليك من أجل المساعدة. وتبنى اليابانيون أيضا الموضوع، وأخضعوا اليابيين لاختبارات وفحوصات مذلة على الملأ على يد الأطباء. ولم يربط شنايدر تلك الأحداث مع معتقدات اليابيين حول التكاثر، مهما كانت تلك في الحقيقة، كما لم يأخذ في الاعتبار تأثيرات انخفاض الكثافة السكانية في منظومة صلات القرابة، على الرغم من أن لابي أشار إلى وجود مشكلات ـ دوما ـ في العثور على ورثة يمكن انتقال الأرض إليهم. كما وجد إثنوغرافيون آخرون أن حالات التبني انخفضت عندما بدأت الكثافة السكانية في الارتفاع بشكل سريع في الستينيات من القرن العشرين (١٢٤). لكن شنايدر تناول التغيير فقط لدحض بعض الملاحظات غير المواتية. فانطلقت الثقافة حرة من الحاجة الاقتصادية أو التاريخية.

وبقيت ثلاث ملاحظات نهائية لتربط الخيوط المفككة. أولاها، الدراسة الأمريكية الأولية، التي ساهم فيها شنايدر، وُضعت لكشف الأسباب في الانخفاض الحاد للكثافة السكانية لشعب الياب. واقترح شنايدر أن العقم كان ناتجا عن أساليب الإجهاض التي اتبعتها نساء الياب، وأن النساء لجأن إلى الإجهاض لتحرير أنفسهن رغبة في حياة عاطفية أكثر تنوعا (١٢٥). وكما اتضح، كان هناك سبب بيولوجي عادي لعقم شعب الياب ألا وهو: استيطان مرض السيلان (١٢٦). وقد انقلب الوضع عندما وفّر الأمريكيون البنسلين في أعقاب الحرب العالمية الثانية. بعض اليابيين «أرجعوا السبب إلى «الآلهة» الأمريكية التي عكست اتجاه الكثافة السكانية من الانخفاض إلى الارتفاع في

ربيع العام ١٩٤٧، عندما سجل المواليد عددا يفوق الوفيات» (١٢٧).. هذا هو بالتحديد الوقت الذي خرج فيه شنايدر إلى الميدان، جامعا ما اعتقد، لسبب ما، أنه معتقدات شعب الياب حول التكاثر منذ أزمنة طويلة. ولا بد أن اليابيين أنفسهم ذهلوا من آرائه في هذا الموضوع، إذ من المفترض أنه ـ بوصفه أمريكيّا ـ قد عُزي إليه التحسين الناجح لخصوبة شعب الياب.

ثانيا، كان المساعد المقرب لشنايدر في ياب رجلا يدعى تاننغن، وهو الذي طور معه علاقة أب ـ ابن معقدة ومتناقضة. فقد كتب في ملاحظاته الميدانية «في البداية اتخذته (تاننغن) أبا بديلا والآن هو اتخذني ابنا» (١٢٨). وقد حاول تاننغن ـ من ناحيته ـ أن يضع شنايدر في دور الابن البار، ليحل محل أبنائه الذين لا يرضى عنهم. وتوحي الأحداث بأن علاقة شنايدر مع تاننغن أعادت تلخيص علاقته المشحونة بوالده. لو كانت علاقات الأب والابن لدى شعب الياب مثيرة لذكريات علاقة الأب ـ الابن في بروكلين، فربما أصاب شنايدر في تقدير ما إذا كان هناك شيء كوني في ما يخص العلاقات داخل العائلة بعد كل شيء. أو تحديدا لأنه لم يكن موفقا مع عائلته الخاصة، لذلك كان شنايدر مصمما على هدم كل العلاقات العائلية.

وأخيرا، تتمثل السخرية الكبرى في ما حدث لنموذج شنايدر الخاص بصلات القرابة الأمريكية (١٢٩). فقد نقل تلامذته هذا النموذج إلى أبعد نقطة يمكن الوصول إليها في العالم، حيث ظهر أن للسكان الأصليين أيضا «نظم صلات قرابة» تستند إلى مزيج من الأفكار حول «الجوهر المشترك» و«الدم»، ويشكل هذا المزيج «الشخص» كـ «ذي القربى».



5

مارشال سالينز

التاريخ كثقافة

أحرزت النسبية الثقافية تقدما ملحوظا في مجال الأنثروبولوجيا الأمريكية إبان الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، ولم يتمكن أي من مؤيدي الأنثروبولوجيا الرمزية من الاستحواذ على المجال لأنفسهم. فأسس جوليان ستيوارد [٢] وليسلي وايت [٣] مراكز للنظرية التطورية في جامعتي ميتشيغان وكولومبيا.. (ثم انتقل ستيوارد من ميتشيغان إلى كولومبيا، حيث كان يحاضر خلال الفترة من ١٩٤٦ إلى ١٩٥٢، وحل وايت محله في آن أربور). وحول هذين القائدين التفت حلقة من العلماء الشباب، كان كثير منهم من المجندين السابقين، بمن فيهم مارفين هاريس [٤]، وسيدني مينتز [٥]، وروي رابابورت [٦]، وإيلمان سيرفس [٧]، وإريك وولف [٨]. وكان مارشال سالينز العضو الأحدث سنا في دائرة التطوريين الجدد neo-evolutionists، ومثل كثير من

«ثقافات مختلفة، تواريخ أصيلة مختلفة» [١]

مارشال سالينز



زملائه تنقل ما بين جامعة كولومبيا، حيث حصل على درجة الدكتوراه في العام ١٩٥٤، وجامعة ميتشيغان حيث عمل عضوا في هيئة التدريس خلال الفترة من ١٩٥٧ إلى ١٩٧٣.

وشكّل التطوريون الجدد مجموعة راديكالية، وكانوا قد انجذبوا إلى نظرية التطور إلى حد ما بسبب روابطها بالماركسية. وكان إنجلز قد رفع لويس هنري مورجان التطوري أمريكي النشأة إلى مرتبة القديسين، والآن أعاده ليزلي وايت من بين الموتى. (وتعين الاعتراف بكل هذا بشيء من الحذر طالما كان سناتور ماكارثي (١٠) سائرا على طريق الحرب). كما نظر أعضاء الحلقة أيضا لأنفسهم على أنهم يشكلون حزبا أنثروبولوجيا تطوريا محاصَرا ومستعدا للقتال. وكانوا يشعرون أن بواس قد أضل الأنثروبولوجيا الأمريكية، بموقفه المتشكك من نظرية التطور العضوي وإصراره على خصوصية الهويات الثقافية. كما يبدو أن البواسيين المتأخرين تخلوا عن العلم برمته. وكتب ليزلي وايت مقالا يُفنِّد بضراوة ميراث بواس (١١). وفي هجوم عنيف تناول مارفين هاريس تاريخ الأنثروبولوجيا (١٢)، وقدمه كصراع ملحمي بين سلسلة طويلة من التطوريين وخصومهم النسبيين المثاليين من المناهضين للعلم.

وفي سلسلة من الكتب التعليمية، اقتطع الرجال الشباب مساحة كبيرة لمصلحة المذهب التطوري الجديد (١٣). فهي وإن لم تكن مدرسة متكاملة، إلا أنها على الأقل شكلت حركة. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن إنكار وجود فارق مهم بين الطرق التي كان ينظر بها كل من وايت وستيوارد للتطور. إذ جادل وايت ـ بما يشبه تراث مورجان وتايلور ـ بأن الحضارة الإنسانية قد حققت تقدما، إذا نظرنا إلى ذلك على المدى الزمني الطويل (١٤). وكلما أصبح أي مجتمع أكثر تقدما، صار تنظيمه أكثر تعقيدا. وكان وايت يعتقد أن مستوى استهلاك الطاقة يقدم مقياسا موضوعيا للتقدم الثقافي. إلا أن جوليان ستيوارد كان أكثر تشككا من وايت في النماذج التقليدية أحادية الاتجاه للتطور (١٥). فدعا إلى دراسة عمليات تطورية معينة في مناطق شهدت استمرارية ثقافية، وحيث تعرضت مجتمعات ذات أصل مشترك لضغوط بيئية متماثلة.

وعلى الرغم من ذلك، عُمد إلى التقليل من شأن الاختلافات داخل معسكر التطوريين بقدر المستطاع. ففي مقالته النظرية الطموحة الأولى أخذ سالينز على عاتقه محاولة العثور على صيغة جدلية بين فكرة وايت القائلة بالتطور

الكوني المطرد في خط واحد، وبين تفضيل ستيوارد للنماذج متعددة الاتجاهات التي تركز على عمليات التكيف المحلية [١٦]. فلم يكن هذان المنهجان التطوريان متنافسين كل منهما مع الآخر. فجميع الأنواع [١٧] تطورت استجابة للضغوط المحلية، وذلك من خلال الانتخاب الطبيعي، إلا أنه على المدى البعيد ظهرت أنواع أكثر تعقيدا وكفاءة. فيمكن صياغة الدراسات المتعلقة بعمليات محلية «معينة» من التكيف التطوري على شكل قصص عن التطور «العام». وكان موضوع التطور العام هو «صفة التقدم ذاته» [١٨]. وكان التطور الثقافي مجرد امتداد للتطور البيولوجي. بحيث «تستمر العملية التطورية من خلال وسيلة جديدة».

ومن ثم يتعين على الأنثروبولوجيين دمج المنهجين التطوريين لكل من وايت وستيوارد معا. فعلى سبيل المثال، مثّلت المجتمعات المختلفة لجزر المحيط الهادي مختبرا للتطور «المعين»، شأن مستعمرات الطيور في جزر الجلاباجوس. وقد نشر سالينز نفسه تحليلا عن مجتمع من فيجي، بناء على عمل ميداني إثنوغرافي اضطلع به خلال الفترة من ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥، صُمّم بهدف توضيح «أن ثقافة موالا Moala [١٩] ليست إلا تنظيما متكيفا، أي بالمعنى الحرفي التام «وسيلة حياة» تناسب بيئة بعينها» [٢٠]. وقد أجرى إثنوغرافيون آخرون دراسات مقارنة في أجزاء أخرى من المحيط الهادي. عند النظر إلى كل دراسات الحالة هذه حول التطور المعين في المنطقة، نجدها تمثل سلسلة من المراحل في مسار تاريخي مشترك. فيمكن وضع كل مجتمع على خط متصل من التطور بدءا من المجتمعات التي تساوي بين أفرادها وتقوم على صلة القرابة ووصولا إلىٰ الدول التي تقوم على التسلسل الهرمي للسلطة. وفي المحيط الهادي، تتمثل نقطة البداية، أي المستوى الصفري للنظام، بمجتمعات ميلانيزيا صغيرة الحجم القائمة على صلة القرابة. وكانت فيجي حالة وسطا، حيث كان نظام القبيلة ذات الزعماء cheifship آخذا في العمل على تآكل المجتمع الأسري. وحققت الدويلات القبلية Cheifdoms الصغيرة في بولينيزيا الشرقية مستوى أعلى من التنظيم. أما ذروة هذه العملية التطورية فتمثلت في الدول القبلية المتطورة في تاهيتي وتونغا وهاواي.

أما في المجتمعات صغيرة الحجم القائمة على صلات القرابة في غينيا الجديدة [٢١]، فقد تحكم الرأسماليون من الرجال الكبار [٢٢] Big Men بنظام التقايض المشترك لبناء قاعدة للسلطة. ولا يحق لهؤلاء الرجال تأسيس سلطتهم أونقلها إلى ورثتهم. إلا أن الإنتاجية ارتفعت بالتدريج، وبدأ الزعماء باطراد في انتزاع المزيد من الموارد من الأفراد. فوظفوا هذا الفائض في صورة استعراضات عمومية، وإعادة توزيع بعض من الموارد على أتباعهم، فرسخوا لسلطتهم. وفي بولينيزيا الشرقية، تحولت السلطة الشخصية والمؤقتة لبضعة من هؤلاء الرجال الكبار إلى منصب زعيم يتوارث، بيد أن منصب الزعيم لم يكن مستقرا. فأدى الظلم إلى الثورات. وتنافس الزعماء في ما بينهم وخاضوا الحروب بعضهم ضد بعض. ونتيجة لذلك تعرضت زعامات قبلية معينة لسلسلة متتالية من التفكك وإعادة التمركز. وربما لم تظهر الدول المتكاملة في المنطقة، في هاواي وتاهيتي وتونغا، إلا عندما واجهت القبائل التحدي الاستعماري. وبينما يمكن تتبع كل هذه التطورات ضمن هذه المنطقة الثقافية الواحدة، إلا أن بولينيزيا ليست سوى أحد الأمثلة على التطور الإنساني العالمي. ففي كل أنحاء العالم، وإن لم يكن في الوقت نفسه، مرت المجتمعات بمراحل مماثلة من التطور السياسي نتيجة للتقدم التكنولوجي واكتناز الموارد في أيدي قلة من الناس.

وقد استند هذا التحليل للتطور السياسي إلى تناقض بين نوعين من الاقتصاد، الأول يقوم على عمليات التقايض المشترك بين الأقرباء، والآخر على الاستغلال الذي يمارسه الزعيم الحاكم. وحوّل سالينز انتباهه الآن إلى ما وصفه بـ «اقتصاديات العصر الحجري» [٢٣]. وجادل في المقالات التي كتبها في الستينيات من القرن العشرين بأن هناك نوعين من المجتمعات، لكل منها شكله المميز من حيث التنظيم الاقتصادي. ففي اقتصاديات الجماعات والقبائل، كان الإنتاج يتأتى من عمل الجماعات المحلية التي كانت هي أيضا وحدة الاستهلاك. وكان هناك قدر ضئيل من الاستغلال، ولم تكن هناك بالتأكيد أي طبقات، وكان الناس في سعة من العيش وفق مفاهيمهم غير الطموحة، وإن كانت تفتقر إلى الكفاءة. وعلى النقيض من ذلك، اتسمت اقتصادات المجتمعات المتقدمة بتزايد التنوع والوفرة الإنتاجية، إلا أن مجموعة صغيرة من أصحاب الأملاك استغلت شريحة كبيرة من غير أصحاب الأملاك من السكان.

ولا تنطبق الاقتصاديات الكلاسيكية الجديدة [٢٤] neoclassical economics على آلية عمل اقتصاد العصر الحجري. إذ كانت للأفراد احتياجات معدودة ووفرة من الإمكانات، وكانوا يعملون وفق المبادئ الأخلاقية للأسرة والمنزل. ومن ثم كانت هناك حاجة إلى نظرية اقتصادية مصقولة على نحو خاص لفهم اقتصاديات الجماعات والقبائل. وضع خطوطها العريضة المجري كارل بولانييه [٢٥] المنفي ـ والمتأثر بالماركسية الجديدة neo-Marxisism [٢٦]، وذلك في حلقة نقاشية شهيرة حضرها سالينز في جامعة كولومبيا في الخمسينيات من القرن العشرين. ونفى بولانييه أن تكون مبادئ السوق هي التي نظمت الصراع من أجل البقاء والعيش في المجتمعات السابقة على الرأسمالية. ولم يكن الفاعلون هم رجال الأعمال، ولم تكن المؤسسات المهمة تشبه بأي حال من الأحوال الشركات ذات المسؤولية المحدودة، ولم تكن هناك سوق حيث يمكن قياس ومقارنة جميع القيم، ولم يراود خلد أي شخص أي تصور عن النمو الإجمالي. ومثلت الأنشطة الاقتصادية جزءا لا يتجزأ من الحياة الأسرية والمنزل، وحكمتها أخلاقيات الترابط بين الأقرباء. وأنتج واستهلك القدر الأعظم من السلع في نطاق المنزل، على الرغم من أن عمليات التبادل مع الجيران والأقرباء شكلت أمانا ضد الأيام الصعبة. ولم تنتج سوى مجموعة صغيرة من الأغراض بهدف التبادل. وغالبا ما كانت هذه الأغراض ذات القيمة الشعائرية المحضة تتوارث في دوائر ثابتة بين الشركاء الراسخين. فحيثما وجد زعماء، كانوا يحصلون على سلع معينة كتحية، إلا أنهم كانوا يعيدون تدويرها في شكل مآدب احتفالية. فكان كل شكل من أشكال التبادل يعبر عما يتلاءم معه من علاقات تبادلية ضمن إطار الجماعات الاجتماعية وفي ما بينها.

وطبقا لسالينز، لا تزال بالإمكان مشاهدة هذه العمليات الاقتصادية السابقة على الرأسمالية في «مجتمعات العصر الحجري» الباقية حتى الآن. وشبّه سالينز «المجتمع الموسر الأصلي» [٢٧] بالكونغ بوشمان، الصيادين السعداء بما يجود به الحظ والمستغنين عن كل من الحاجة والعمل الشاق. وهم بذلك يمثلون الشكل الماركسي النموذجي للاشتراكية البدائية، إلا أنهم أيضا شكّلوا الرفض المسبق للمذهب المادي مثل جماعات الهيبي. لكن كانت

هناك أفعى في جنة عدن البدائية هذه، أو ـ إذا صغنا ذلك بالمصطلحات الماركسية التي كان سالينز قد شرع في تفضيلها على غيرها ـ كان هناك تناقض يكمن في داخل النظام. إلا أن ما وصفه سالينز ـ بأسلوب ماركسي مزخرف ـ بـ «النمط المحلي للإنتاج» كان يقوض بفعل التطور الجارف للزعامة المركزية. فمع قيام أحد الرجال الكبار بتحويل نفسه إلى زعيم، فإنه يشرع في مطالبة الأسر بمستحقات اقتصادية، وفي نهاية الأمر كان يرغمهم على إنتاج ما يفيض عن حاجتهم لمواصلة العيش. وكان الزعماء يمتنعون عن الاستغلال القاسي نظرا إلى أنهم كانوا يحترمون فكرة أن أعضاء القبيلة ينتمون جميعا إلى أسرة ممتدة كبيرة واحدة، إلا أن هذه القيم على المدى البعيد تضعف إلى أقصى حد، لتصل في النهاية إلى نقطة الانهيار. وفي نهاية الأمر ينكر بعض الزعماء ادعاءات صلة القرابة. وتستبدل صلة القرابة بالطبق على أنها المبدأ الذي يحكم التنظيم الاجتماعي، ويتنحى النمط المحلي للإنتاج أمام الاقتصاد الخاضع للطلب.

واستولت المدرسة الجديدة للتطوريين في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين على المساحة المهجورة التي خلفتها النظرية الاجتماعية الفيكتورية. وكانت الحركة حينها حركة مترابطة، تثق كوادرها الشابة في أنها ستحدث ثورة في المجال. وكان مارشال سالينز واحدا من نجومها الصاعدة. لذا أثار الأمر الدهشة حقا عندما تخلى في أواخر الستينيات من القرن العشرين، وعلى نحو مفاجئ عن موقفه التطوري الذي تمسك به خلال الجزء الأكبر من عقدين من الزمان. ولايزال الغموض يكتنف تحوله هذا، إلا أن طريقه إلى دمشق مر عبر باريس، حيث قضى عامين ما بين ١٩٦٧ و١٩٦٩ . كانت هذه فترة قلق شديد في الضفة الغربية في باريس [٢٩]، لحظة عنيفة من طرح أفكار جديدة. اشتبكت فيها الماركسية مع البنيوية في صراع ملحمي للاستئثار بروح المفكرين الفرنسيين ـ وكانت النتيجة هي الاستئثار بروح مارشال سالينز.. ففي النهاية تحول من مذهب تطوري ممالىء للماركسية إلى مجموعة متنوعة من الحتميات الثقافية social determinism. وبعد فترة وجيزة من عودته إلى الولايات المتحدة، في العام ١٩٧٣، ترك جامعة ميتشيغان إلى الموطن الجديد للنسبية الثقافية، أي قسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو. وبدأ في شن هجوم ثقافي على طفرة

راديكالية نشأت من نظرية داروين [٣٠]، أي بيولوجيا الجماعات sociobiology، كما استكمل بيان برنامجه النظري الجديد، الذي حمل عنوان الثقافة والمنطق العملي Culture and Practical Reason، والذي نشر في العام ١٩٧٦ .

وبينما كان كتاب سالينز أشبه بهجوم عنيف لمصلحة الحتمية الأيديولوجية، إلا أنه وردت فيه أفكار متصلة بالتطورية المادية التي كان يعتنقها في السابق، على الرغم من أن المؤلف لم يتطرق إليها (فهو لم يعالج على نحو مباشر أخطاءه السابقة). وعلى أي حال، نظر سالينز إلى الاستمرارية بين الصراعات الباريسية الكبيرة والحجج النظرية التي هيمنت على وسطه الخاص على أنها أمر مسلم به، على الرغم من أنه كان يجد - بوضوح - أن الحجج الباريسية أكثر إثارة ورفعة، ومتصلة سياسيا بالموضوع. ففي كتاب الثقافة والمنطق العملي، ظهرت المواجهة الفرنسية المميزة بين الماركسية والبنيوية على أنها آخر اشتباك في مجادلة طويلة الأمد بين المذهب المادي والمثالية، بين النزعة الكلية والنسبية الثقافية. وقرأ سالينز الجدل الفرنسي على أنه عزف مكرر للحجج الأمريكية بين مؤيدي المذهب الثقافي والمذهب التطوري. لكن خط المواجهة كان في باريس، وهنا حمل سالينز السلاح في المواجهة الحاسمة بين المفهومين التقليديين للثقافة في الأنثروبولوجيا.

وشرح سالينز أن الماديين يتعاملون مع الثقافة على أنها مجموعة من الأدوات، أي تكنولوجيا للاستغلال المنطقي للطبيعة. وترتب على ذلك إمكان تقسيم تاريخ الإنسانية إلى سلسلة متوالية من المراحل التي شهدت تقدما تكنولوجيا وتغييرات في أنماط الإنتاج نتجت عن ذلك التقدم. وكان هذا مفهوم تايلور، وأيضا ماركس في مراحله الأولى. (وكانت هذه بأريس ألثوسير [٣١] أيضا. فقد طلب من الماركسيين الاختيار بين ماركس في بداياته، الإنساني المثالي، وبين ماركس اللاحق، الوضعي المادي الحتمي). وربط سالينز بين ماركس اللاحق وبين الموقف التطوري الجديد لمعلمه ليزلي وايت، الذي كافح - من دون أن يحالفه النجاح (كما يقترح سالينز الآن) - بغية دمج وجهة نظر ترى الثقافة كنظام رموزي وبين الحتمية التكنولوجية.

وعلى النقيض من ذلك، تعامل المثاليون المعاصرون في الأنثروبولوجيا الأمريكية مع الثقافة على أنها مجموعة من عمليات التمثيل التي شكلت الفعل وصاغت الأحداث. ووصف سالينز البنيوية الفرنسية على أنها رؤية أكثر تعقيدا للنهج نفسه. وكان بإمكان الافتراض الجوهري للبنيوية ـ كما قال سالينز ـ أن يصبح شعار المدرسة الأمريكية الجديدة للتحليل الثقافي: «بالنسبة إلى البنيوية، يعد المعنى الخاصية الأساس للموضوع الثقافي، كما يعد الترميز symboling(الكلمة التي ابتكرها ليزلي وايت) القدرة الخاصة بالإنسان» [٣٢]. لكن، البنيوية كانت مشروعا أوروبيا خالصا، كما ارتبط تطورها على نحو يتعذر فسخه مع الحياة العملية لليفي ـ شتراوس. وكان ليفي ـ شتراوس متأثرا بأنثروبولوجيا بواس أثناء إقامته في المنفى وقت الحرب في الولايات المتحدة، إلا أن مشروعه مع ذلك كان مشروعا مختلفا تماما. وقلل سالينز من أهمية النزعة الكلية عند ليفي ـ شتراوس، أي اقتناعه بأن العقل البشري يفرض قيودا ثابتة على كل الظواهر الثقافية. ومع ذلك دحض جيرتز فرضية ليفي ـ شتراوس الأساس [٣٣]، التي مفادها أن جميع المدلولات الثقافية خلقتها شبكة أوامر واحدة ordering matrix، وأن منطق الرمزية كان وظيفة من وظائف عقل إنساني عالمي. وإذا كان ليفي ـ شتراوس بطريقة ما من مؤيدي النسبية الثقافية، إلا أنه لم يكن قريبا فكريا من جيرتز (على الرغم من أنه قد يكون أقرب للبنيويين الأمريكيين الذين يدرسون السكان الأمريكيين الأصليين المتأثرين بشومسكي).

وقبل فترة وجيزة من وصول سالينز إلى باريس نشر ليفي ـ شتراوس دراساته الرئيسة عن الطريقة التي يفكر بها الناس، ثقافيا أو كما قال، طوطميا، أو ميثو ـ منطقيا mytho-logical. وشملت هذه كتاب «الطوطمية» Totemismو«العقل الهمجي» The Savage Mind [٣٤] في العام ١٩٦٢، ثم المجلد الأول من سلسلته «الميثولوجيا» Mythologiques والذي حمل عنوان «النيء والمطبوخ» في العام ١٩٦٤ . وقد تركت هذه السلسلة غير العادية من الكتب تأثيرا عميقا على المعاصرين، لاسيما في باريس. فروّج رولان بارت [٣٥] Roland Barthes لنسخة أخرى من البنيوية في مقالاته حول الأدب والثقافة الشعبية. ونشر جاك لاكان [٣٦]، «فرويد الفرنسي»، كتابه «الكتابات» Ecrits في العام ١٩٦٦ الذي أدخل فيه الفكر البنيوي على التحليل النفسي.

وربط جيه ـ بي. فيرنانت [٢٧] المناهج البنيوية بالبحث التقليدي، فبدأ جيل جديد من المؤرخين الحوليين [٢٨] Annalistes بنشر تفسيرات بنيوية عن العقليات التاريخية historical mentalités.

ومع ذلك لم تمض البنيوية من دون أن تواجه أي تحد. بل في الواقع، سرعان ما ظهر لها خصوم أشداء، لاسيما بين قوى اليسار. وهذا يثير الدهشة، مما يظهر أن البنيوية تتعارض مع الماركسية، وكانت الماركسية المعتقد السياسي التقليدي لمفكري الضفة الغربية ـ وذلك على الرغم من النزاعات الضارية بشأن ما قاله ماركس على وجه الدقة، فضلا عما كان سيقوله لو حالفه الحظ بالعيش في باريس بعد التحرير. وعلق مارك أوغي قائلا:

> **«في فرنسا، ينصبَ النقاش الأنثروبولوجي على الاختلاف بين هؤلاء الذين ينظر إليهم ـ على نحو أو آخر ـ كماركسيين ثابتين، وأولئك الذين يرفضون هذه النسبة»** [٣٩].

وكان ليفي ـ شتراوس يقترح أحيانا، على نحو دفاعي، بأنه ينخرط في مشروع تجاهله ماركس، أي إرساء دعائم علم يتعلق بالبناء الفوقي. فقد كان في شبابه معجبا بالأفكار الماركسية، إلا أن التنازلات التي قدمها من حين إلى آخر للبرنامج الماركسي في الستينيات من القرن العشرين باتت تمثل له في وقت لاحق نوعا من الإحراج. وبينما كان بعض المؤيدين للبنيوية ينتمون لليسار من الناحية السياسية، فقد كانت مادة البحث المفضلة لديهم مجال الأفكار realm of ideas. وكانوا يكتبون أحيانا عن «الأيديولوجية» أو «البناء الفوقي»، ربما كتنازل أمام لغة العصر الماركسية، إلا أنهم لم يصفوا الأيديولوجيات أنها وعي ـ ذاتي لطبقات اجتماعية معينة، أو على أنها أداة للسلطة.

وادعى النقاد الراديكاليون أيضا أن البنيوية لا تستطع تفسير عمليات التطور المستمر، ولذلك فهي محافظة بشكل ضمني، مقدمة بذلك الدعم لبرجوازية تتوق إلى التقاليد والاستقرار. بل اقترح ليفي ـ شتراوس، بصراحة أكبر، أن فكرة التقدم في حد ذاتها كانت فكرة خاصة بالثقافة الغربية، ويتعذر تعميمها [٤٠]. ورفض ليفي ـ شتراوس وجهة نظر ليزلي وايت التي ترى أن كمية الطاقة التي تستخدمها أي ثقافة تقدم معيارا عالميا للتقدم. فقد كان هذا المعيار عرقيا. إذ كان «يشير إلى حالة نموذجية وجدت في فترات

تاريخية معينة وتنطبق على جوانب بعينها من الحضارة الغربية، [لكن] لا تنسحب على الأغلبية العظمى من المجتمعات البشرية، حيث يفقد عندها هذا المعيار المقترح أي مغزى» (٤١). فللحضارات الأخرى معايير مختلفة تقيّم بها المجتمعات بعضها البعض. وأشار ليفي ـ شتراوس أيضا إلى أن شعوبا ينظر إليها في الغرب كبدائيين قد تفوقوا علينا في الإنجاز الأخلاقي، بل وفي بعض المجالات التكنولوجية. مثلا «زراعة النباتات من دون تربة، كانت تمارس منذ قرون من قبل بعض القبائل البولينيزية، الذين قد يكونون هم من علّم العالم فن الملاحة أيضا، والذين أذهلوا العالم في القرن الثامن عشر بكشفهم عن نوع من التنظيم الاجتماعي والأخلاقي أكثر حرية وكرما مما كان يراود الأحلام من قبل» (٤٢). ولم تكن هذه النسبية موضع الترحيب المفكرين في اليسار. إذ شنّ سارتر هجوما شرسا على صديقه السابق، وأصر على وجوب أن يظل المفكرون مخلصين لعقيدة التنوير التي تقول إن «هناك تاريخا وحيدا للبشر، بحقيقة واحدة ووضوح واحد» (٤٣).

وحاول بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين الشباب وضع تفسير ماركسي لما كانوا يصفونه بالمجتمعات السابقة على الرأسمالية pre-capitalist societies، وهو مشروع كان يرتبط بمشروع بولانيه والمؤيدين الأمريكيين لمذهب الجوهرية (٤٤) substantivism. وخاض موريس غوديلييه المغامرات عبر الأطلسي بحثا عن أفكار جديدة (٤٥)، وتأثرت مقالاته في أثناء هذه الفترة بالمناقشات مع الأمريكيين المقاربين له في الفكر، بما في ذلك سالينز. كما أظهر ليفي ـ شتراوس نفسه اهتماما بأفكار بولانييه. وعلى الجانب الآخر، افتتن بعض الأنثروبولوجيين الماركسيين بأناقة ومتانة عمل ليفي ـ شتراوس. وكان غوديلييه ـ على وجه الخصوص ـ يطمح لوضع صياغة جديدة تجمع ما بين الماركسية والبنيوية. كذلك كان سالينز يبحث عن مثل هذه الصياغة، التي ستقدم في حالته كلا من تاريخ بنيوي وفهم ثقافي للاقتصاد.

تبدو لغة كتاب «الثقافة والمنطق العملي» أحيانا كما لو كانت ترجمة من الفرنسية، حافلة بالتركيبات الفرنجية، لاسيما المجازات البنيوية المفضلة («كل شيء يحدث وكأن...»). وعلى الرغم من أن لغة الكتاب كانت مصوغة باستخدام المصطلحات المحلية للضفة الغربية، ومطعمة بشذرات من عاميتها،

إلا أن حجة سالينز واصلت النقاش الطويل بين مدرستي الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. فمن جانب كان هناك المنهج التطوري الذي اعتنقه في فترة سابقة من حياته، وعلى الجانب الآخر البنيوية التي كانت آخذة في التشكل مرة أخرى، على أيدي كليفورد جيرتز وديفيد شنايدر البارعة. وبطرح المسألة الرئيسة على أنها تدور بين الحتمية المادية والثقافية، يستحضر كتاب «الثقافة والمنطق العملي» في الأذهان حتما كتاب «صعود النظرية الأنثروبولوجية» لمارفين هاريس، الذي ظهر في العام ١٩٦٨، ولكن مع فارق غير بسيط، إذ قلب سالينز الآن حجة هاريس رأسا على عقب، وانحاز إلى مؤيدي النظرية الثقافية ضد التطوريين.

وكتب سالينز في مقدمة كتابه «الثقافة والمنطق العملي» قائلا: «إن السؤال الذي ألهم هذا الكتاب في بادئ الأمر هو ما إذا كان بالإمكان ترجمة المفهوم المادي للتاريخ والثقافة، كما صاغه ماركس نظريا، دون أي تصادم مع مفهوم المجتمعات القبلية» [٤٦]. وكان الرد القصير هو النفي. فقد نظر ماركس في مراحله الأولى للثقافة «كتدخل في الطبيعة الفيزيائية» [٤٧]. بينما انشغل ماركس في مراحله التالية بالمعنى، ولكن «فقط وفق قدرته كتعبير فقط عن العلاقات الإنسانية» [٤٨] ـ بعبارة أخرى كأيديولوجيا. وكان ماركس لسوء الحظ يجهل مفهوم الثقافة الذي سيتطور في إطار أنثروبولوجيا القرن العشرين، كنظام للرموز يفرض نفسه على الطبيعة والأحداث التاريخية. وربما كان سيرحب بالمفهوم الجديد للثقافة. وإذا ما قرأ المرء ما كتبه ماركس بعناية، سيبدو له أن ماركس اللاحق قد أشار إلى الطريق قدما، إلى الموقف الذي يتبناه سالينز الآن. واقترح سالينز أن ماركس ـ في أوج تكهناته بالمستقبل ـ تقدم ليسبق تلاميذه إلى مشارف منظور جديد، أي الماركسية الثقافية التي بشرت ببنيوية تاريخية: «إنه ماركس هو الذي ينتقد ماركس هنا، وإن كان ذلك من خلال وسط الأنثروبولوجيا اللاحقة» [٤٩]. ولو عاش ماركس في باريس الستينيات من القرن العشرين، ما كان ليصبح ماديا جدليا. وكان سيغدو بنيويا، مثل سالينز. إلا أن الماركسيين كانوا غير قادرين على تقبّل التطورات في الأنثروبولجيا. وكان إيجاد حل لمشكلاتهم مع مفهوم الثقافة سيشكل «أكبر خدمة للأنثروبولوجيا والنظرية الماركسية على حد سواء» [٥٠].

ومن وجهة نظر سالينز، فقد أسست الأنثروبولوجيا بالفعل نقدا أساسيا للماركسية. وقد أوضح هو وآخرون أنه ليس هناك مجال في تحليل المجتمعات القبلية للاختلاف الكلاسيكي بين قاعدة مادية تحدد حياة مجتمع، وبناء فوقي من مؤسسات معتمدة على ذلك وأيديولوجيات تشيع الغموض مبينة من فوق الأساس (٥١). وكتب سالينز الآن ملخصا الحجة بقوله: «في الثقافات القبلية لا يظهر الاقتصاد ونظام الحكم والشعائر والأيديولوجيا «كأنظمة» مستقلة، كما لا يمكن - بسهولة - تعيين علاقات تتصل بأي من هذه الوظائف» (٥٢). وقد تسخَّر روابط صلة القرابة بهدف التنظيم، وقيم صلة القرابة بهدف التحفيز، وهو عمل يمكن وصفه بالاقتصادي أو السياسي أو الديني.

ونسب الفضل للبنيويين الفرنسيين في نقد آخر أكثر جذرية. فقد أوهم الماركسيون الطفوليون Vulgar Marxists أنفسهم بأن القوى المادية هي وحدها الحقيقية. وعلى النقيض من ذلك، أدرك البنيويون أنه يتعين فهم قاعدة المجتمع أو بنيته التحتية، تماما مثل البناء الفوقي، كنظام من الأفكار. إذ «يظهر ما يُطلَق عليه البناء التحتي كتحقيق لنظام كامل من المدلولات الفاعلة على العالم» (٥٣). ولا شك في أن ليفي - شتراوس لم يصغ قط مثل هذه الحجة، فقد كان يستخدم عموما عبارات حذرة عندما يكتب عن الاستقلال المحدود للبنية الأيديولوجية الفوقية. ومع ذلك أكد سالينز على أن هذه الأطروحة هي التي دفعت البنيوية إلى التصادم حتميا مع الماركسية. إذ «تمثل العلاقة بين الفعل الإنتاجي في العالم والتنظيم الرمزي للتجربة نقطة الخلاف بين الماركسية والبنيوية الفرنسية» (٥٤). فقد طُوِّرت البنيوية بحيث تنطبق أساسا على المجتمعات البدائية أو القبلية، إلا أن الافتراض القائل بأن الناس هم ما يعتقدونه عن أنفسهم، من الممكن بالطبع أن ينسحب بالقدر نفسه علينا. وقد رفض سالينز احتمال أن هذا الأمر ربما ينطبق فقط على المجتمعات البدائية، بينما تنطبق الماركسية الحقة على المجتمع الرأسمالي. ولم يكن هناك مجال إلا لنظرية واحدة. إذ تسود الثقافة - أي النظام الرمزي - في كل مكان. ومن دون شك، كانت هناك اختلافات بين المجتمعات القبلية والمعاصرة، إلا أنها لا تكمن في تكنولوجياتها أو تنظيمها الاجتماعي. وإنما يتمثل الاختلاف الجوهري في أنهم يفهمون أنفسهم بمصطلحات متناقضة.

فيُعرَّف كل نوع من المجتمعات من خلال مصدر محبّذ من الرمزية. ويقوم المجتمع القبلي على مجاز صلات القرابة، في حين ينصب التركيز الرمزي للقبائل ذات الزعامات على الديانات الرسمية، بينما «يعد الاقتصاد في الثقافة الغربية المصدر الرئيس لإنتاج الرموز... ولا يكمن تفرُّد المجتمع البرجوازي في حقيقة أن النظام الاقتصادي يفلت من الحتمية الرمزية symbolic determination، بل في أن الرمزية الاقتصادية حتمية بنيويا structurally determinig» [٥٥].

ولتوضيح هذه النقطة، قدم سالينز تفسيرا «لما ينتجه الأمريكيون لتلبية «الاحتياجات» الأساسية من الغذاء والملبس» [٥٦]. وترد كلمة «الاحتياجات» بين قوسين لأنها مبنية بناء ثقافيا، ويتضح أن ما ينتجه الأمريكيون لتلبية هذه الاحتياجات الثقافية المعينة ليس أشياء نافعة، بل رموز. فأمريكا ثقافة استهلاكية، حيث تتمظهر العلاقات في صورة أشياء مصنعة. وهذه هي الطواطم الأمريكية، (الجينز الأزرق كزي للعمال، أو الشباب). وتتدفق سلع جديدة باستمرار، خالقة هويات جديدة. ويُدلي الغذاء والشراب والملابس والسيارت ببيانات محددة، إذ يُعرَّف المرء بما يأكله، وما يرتديه، وما يقوده. وجادل ماركس بأننا قد خلعنا هوية زائفة على السلع، وغلفناها بهالة من القدسية، ونسينا أنها نتاج العمل، الذي يعد خلاصة العلاقات الاجتماعية. وعلى العكس من ذلك، أصرَّ سالينز على أن العلاقات الاجتماعية تُنتج من السلع التي تعمل كرموز، وينتج الرأسماليون صورا للهويات التي لايزال يتعين إخراجها إلى الوجود.

وبإيجاز، يسود الاستهلاك الواضح ـ التبضع في الأسواق التجارية ـ على المجتمع البورجوازي . أما المجتمع القبلي فيعيش في موطنه متبعا القيم الأسرية. ونستشهد في هذا الصدد بحكمة سالينز الموجزة المميزة التي تقول: «إن المال لدى الغرب يماثل صلات القرابة لدى سائر من عداه» [٥٧]. إلا أن المال وصلات القرابة يكرسان سحرهما كخطابات رمزية. فقد أخطأت العلوم الاجتماعية الغربية خطأ نمطيا مميزا، عندما تعاملت مع الرموز كحقائق طبيعية، وافترضت أن استراتيجيات الفعل كانت ردودا براجماتية لفظية على القيود الموضوعية. ولم تقدم النظرية الاقتصادية التقليدية الجديدة ومذهب المنفعة، أو حتى الماركسية تفسيرات تحليلية

لمجتمعاتنا الغربية (الرأسمالية والبورجوازية). وعوضا عن ذلك كانت مجرد أيديولوجيات وطنية، وإعادة صياغة معقدة لصورتنا الذاتية. وكان هناك القليل مما يساعدنا على المفاضلة في ما بينها. فـ «المذهب المادي التاريخي هو حقا وعي ذاتي للمجتمع البورجوازي ـ وهو مع ذلك مجرد وعي ضمن إطار لغة هذا المجتمع» [٥٨]. ولا يعد مذهب المنفعة بديلا حقيقيا من الماركسية، بل يعبر عن «الطريقة التي يُخبَر بها الاقتصاد الغربي، وفي واقع المجتمع بأسره: أي الطريقة التي يحيا بها الأفراد المشاركون، وفق اعتقاد عالم الاقتصاد». وبأسلوب مشابه، دحض سالينز فكرة أن تكون بيولوجيا الجماعات تعبيرا عن أيديولوجية السوق.

لذا فإن الانقسام الكبير بين المجتمعات البدائية والمتحضرة لم يحدث بسبب الأنماط المختلفة للإنتاج. بل كان التناقض الأساس بين هذين النمطين من المجتمعات يكمن في التوجه المميز لأنظمتهما الرمزية. «إن الاختلافات في التصميم المؤسساتي... ناجمة عن الأنماط المختلفة لإنتاج الرموز، التي تضاد ما بين كل من الوسط الموضوعي والقدرة الديناميكية» [٥٩]. «في المجتمع البورجوازي، الإنتاج المادي هو المركز السائد لإنتاج الرموز، وفي المجتمع البدائي يتمثل في مجموعة العلاقات الاجتماعية (صلات القرابة)». لكن نظرا إلى اختلافها في «القدرة الديناميكية»، أنتجت هذه الاختلافات الرمزية أنماطا مختلفة تماما من التنظيم الاجتماعي. وهكذا كان هناك انقسام كبير في التاريخ الإنساني، فصل المجتمع إلى نوعين.

وبإعادة طرح الحجة على هذا الشكل المثالي، يكون سالينز بذلك قد استرجع الانقسام الثنائي التقليدي بين مرحلتين في التطور الاجتماعي، الذي تمثله المجتمعات البدائية والمتحضرة، أو بالأحرى بين ما وصفه بالمجتمع القبلي والغربي أو «البورجوازي» (باستخدام لغة ماركس). ونظرا إلى أنه أبقى على هذا النموذج الثنائي القطبية، تمكن من ـ شأنه في ذلك شأن الكثير من أسلافه ـ مقارنة عالم العصر الحجري المثالي بالحضارة المضطربة لمجتمعه. وكان العالم القبلي يتمثل في الكونغ بوشمان، أو القرويين في فيجي، أو الزولو في عصر شاكا [٦٠]. أما قمة المجتمع الحديث أو الغربي أو البورجوازي فتمثلت في الولايات المتحدة الأمريكية المعاصرة، وجوهر الحضارة الأمريكية هو ثقافة الاستهلاك. ولم يكن سالينز مهتما كثيرا بالاختلافات بين الولايات

المتحدة وفرنسا على سبيل المثال، ولم يكن هناك مكان في هذا العالم ثنائي القطبية للاتحاد السوفييتي والصين، أو للاقتصاديات الديناميكية الواقعة على حافة المحيط الهادي.

لكن ترى ما الذي دفع التطور الثقافي، إذا لم تكن القوى المادية؟ وقد عاد سالينز ـ الذي ألزم نفسه الآن باكتشاف العمليات الثقافية المحضة للتغير التطوري ـ إلى مشكلته النظرية الأولية، أي تحول المجتمعات القبلية المؤمنة بالمساواة بين البشر إلى قبائل ذات رؤساء ثم إلى دول.

في كتاباته المبكرة، أحيا سالينز الفكرة الكلاسيكية التي ترى أن القبائل ذات الزعماء نتجت في كل مكان بصورة حتمية من النظام الفضفاض للقبيلة. ثم في نهاية الأمر تطورت بانتظام إلى دول. وكان التغيير التكنولوجي هو القوة المحركة خلال ذلك التطور. وتحدى هذا النموذج الكلاسيكي ـ الذي ارتبط بمورجان وماركس وإنجلز ـ كل من بواس ولوي، اللذين دحضا تعميمات تطور الدولة وأصرّا على أن التواريخ المحلية لا تتقيد بأي نموذج عالمي. وقد تنمو بذور التغيرات في البنية في أي من المجاميع المتنوعة من الأعراف والمؤسسات، وعلى أي حال، فإن احتمال حدوث التحولات التاريخية نتيجةالاتصال الثقافي أو الفتح أكبر من احتمالات نشوئها بفعل التطور الذاتي. وقد ازدرى سالينز هذا التحفظ بشأن الأسباب المتعددة والتاريخ المحبوك plotless. إذ ظل مقتنعا بأن هناك حركة عالمية من القبائل إلى القبائل ذات الزعماء ثم الدول. لكن، كان عليه الآن أن يجد تفسيرا جديدا لهذه العملية، من شأنه تعيين التغييرات الحاسمة في عالم الأفكار.

ومن الواضح أن هذا الأمر لم يكن بالمهمة الصغيرة لاسيما للمفكر البنيوي. وكان إيدموند ليش قد فكّر طويلا في أن أي خطة لفئات الفكر لا تستطيع [٦١] ـ بفعل طبيعتها الذاتية ـ أن تشكل التغيير، نظرا إلى أنها تربط المفاهيم بعضها ببعض في نظام مستقر. واقترح أنه لأسباب مماثلة لم تستطيع المجتمعات القبلية بأيديولوجياتها الساكنة التفكير في التغيير. وطرح ليفي ـ شتراوس فكرة أن بعض المجتمعات كانت ساكنة إلى حد ما، ومن ثم ربما كانت مناسبة على وجه الخصوص للتحليل البنيوي [٦٢]. وكان هناك اختلاف نوعي بين المجتمعات القبلية «الباردة»التي يتكرر تاريخها، والمجتمعات «الساخنة»التي هي في حالة تغير مستمر. وقد حاولت

المجتمعات التي يطلق عليها صفة البدائية إلغاء التاريخ، وإعادة طرح الأحداث على أنها مجرد تكرار لنموذج دوري ثابت: «كانت فكرتهم النموذجية تتمثل في البقاء في الحالة التي خلقتهم عليها الآلهة أو الأسلاف عند بداية الزمن»، حسب تعليق ليفي ـ شتراوس.

«وبالطبع، فإن هذا ليس إلا وهما، فهم غير قادرين على الفرار من التاريخ أكثر من أي من المجتمعات الأخرى. إلا أن هذا التاريخ الذي لا يثقون به ويمقتونه، هو أمر يمرون به. وتتبنى المجتمعات الساخنة ـ مثل مجتمعنا ـ موقفا مختلفا جذريا نحو التاريخ. فنحن لا ندرك فحسب وجود التاريخ وإنما أيضا نصنع منه عقيدة cult... إذ إننا نحوله إلى جزء داخلي منا ونجعله عنصرا من ضميرنا الأخلاقي» [٦٣].

وطرح سالينز ـ أساسا ـ الحجة نفسها. فقد أوّلت المجتمعات «الباردة» عمليات وقائع الأحداث على أنها أحداث متكررة ويمكن التنبؤ بها ضمن نمط دوري ثابت. أي لا يمكن لشيء أن يقع للمرة الأولى. وعلى النقيض من ذلك، يرحب الغرب بالتغيير وبالنظر إلى التاريخ وفق نموذج من الأنماط الآخذة في التغير على وجه السرعة، عاملا على «نظام تشفير مفتوح وآخذا في الاتساع ويستجيب لتغيرات في الأحداث التي ينتجها هو بنفسه» [٦٤]. ويعد التغيير والاستقرار خصائص مميزة لأنظمة الرموز وليس للأحداث.

وقدمت هذه الأفكار ـ التي ترد خطوطها العريضة في كتاب الثقافة والمنطق العملي ـ نقطة البداية لمشروع سالينز التالي. وتمثل الهدف في تقديم تفسير ثقافي للانتقال من القبائل ذات الزعماء إلى الدولة، ومن خلال تلك العملية توضيح كيف يتمكن البنيويون من تفسير التاريخ. واتخذ المثال شكل تاريخ بنيوي للقبائل ذات الزعماء ودول في بولينيزيا. وقد لاحظ ليفي ـ شتراوس نفسه قائلا: «إن بعض أساطير بولينيزيا لهي عند النقطة الحاسمة حيث يسود تغير لا رجعة فيه على الترتيب التزامني، مما يجعل من المستحيل تأويل النظام الإنساني على أنه انعكاس ثابت للنظام الطبيعي الذي يتولد عنه» [٦٥]. كما اقترح أنه في مثال بولينيزيا قد يتمكن المرء من رؤية كيف لمثل هذه النظم أن «تنجح في التخلص من التاريخ، أو عندما يستحيل ذلك تقوم بإدغامه». عند هذه اللحظة كان سالينز قد عقد العزم على استكشاف الأساطير البولينيزية بحثا عن المفتاح ليس فقط لمنظورهم التاريخي وإنما أيضا لتاريخهم نفسه.

بالنسبة إلى ليفي ـ شتراوس، كانت أي أسطورة نموذجا لفلسفة الأمور. والأساطير أدوات للخطاب الكوني، سلسلة من المقالات حول الطبيعة والحالة الإنسانية، تحكمها قواعد عالمية منطقية أو ميثولوجية. ويجب أن يدرس بعضها مع بعض، لا أن تُستَجوب وفق أسلوب الأنثروبولوجيين الفيكتوريين بحثا عن أدلة حول أصول الشعوب والمؤسسات. لكن، كان هناك تقليد آخر أقل اعتمادا على التخمين تُعامل فيه الأساطير مع الأنواع الأخرى من الروايات كمصدر للمعرفة التاريخية المتصلة بماضي المجتمعات المعاصرة، أو انتشار المعرفة والخبرات. وقد حاول بواس إعادة بناء التواريخ الخاصة بشعوب الساحل الشمالي الغربي بهذه الطريقة. وتخلى الوظائفيون والبنيويون عن نهجه، إلا أنه في الستينيات من القرن العشرين، أعيد إحياء دراسة ماضي الشعوب المستعمرة، التي كان يعتقد أنها بلا تاريخ لأنها تفتقر إلى الوثائق المكتوبة. وبدأ العلماء ربط التقاليد الشفهية بالدليل المستخرج من علم الآثار وعلم اللغة، ومن تقارير المراقبين الأوروبيين الأوائل، عائدين بذلك إلى شيء يشبه المشروع التاريخي لبواس. إذ إن المرحلة الزمنية كانت تتطلب ذلك. فكانت المستعمرات الأوروبية في أفريقيا وجزر الأوشيانيا آخذة في الحصول على استقلالها السياسي، وبحاجة إلى العزّة التي يضفيها التاريخ. وفي السبعينيات من القرن العشرين، شعر سالينز نفسه بـ «حماس جياش عند اكتشاف أن شعوب الأطلسي التي قمت بدراستها كان لها تاريخ بالفعل» [٦٦].

إلا أنه كان من المنطقي التساؤل عن الحد الذي تشير فيه الروايات الخلابة المتناقلة شفهيا غالبا إلى أحداث تاريخية. وتبنى ليفي ـ شتراوس والبنيوي البريطاني إدموند ليش وجهة النظر التي ترى أنه من المستحيل استخلاص التاريخ من الأسطورة، كما كانا يعتقدان في أن جميع التواريخ، باستثناء التواريخ الموثقة علميا، كانت في الواقع محض أساطير. (واقترح ليفي ـ شتراوس أن الثورة الفرنسية عملت كأسطورة لسارتر، ولليسار الفرنسي عموما.) وجادل جان فانسينا [٦٧]، رائد التاريخ الشفهي الحديث في أفريقيا، أنه على العكس من ذلك فإن التقاليد التي تحافظ عليها الأسر أو البلاطات كانت نتاج الذاكرة الجمعية، وتشير إلى أحداث شهدت فيما مضى [٦٨]. وقد عارض الروايات التاريخية حول أساطير المنشأ، التي

استلهمت من تخرصات كونية بدلا من الأحداث الحقيقية. واقترح سالينز أنه في هاواي وفي بولينيزيا عموما، تدرجت الأساطير إلى تاريخ، حيث قادت قصص عصر الخلق العتيق والأسلاف الأبطال إلى الروايات عن زعماء الماضي. «إن الصياغة الأكثر أسطورية للحقب السابقة تفسح المجال أمام الروايات الملحمية، حتى في أثناء الحفاظ على الاستمرارية من أبطال الماضي البعيد الخارقين إلى الزعماء حديثي العهد من خلال سلسلة من التغييرات المحلية» (٦٩).

وعلى الرغم من اختلاف الأنثروبولوجيين حول القيمة التاريخية للأساطير، إلا أنهم يتفقون عموما على أن الأساطير والبطولات الملحمية قادرة على إخبارنا بقدر كبير من المعلومات عن الشعب الذي يحكيها. فكما قال مالينسكي فإن وظيفة الأساطير تتمثل في تبرير الحاضر، وإضفاء الشرعية على الممارسة الحالية. فيهتم الإثنوغرافيون بصفة خاصة بالشعائر التي تمثل أسطورة ما، ناقلة رسالتها إلى الداخل باستخدام جميع الإمكانات المتاحة من موسيقى ورقص وأداء درامي. وقد أضاف سالينز ملحقا لكل هذه الافتراضات التقليدية: يضيف الناس أحداثا جديدة في سير الروايات الراسخة بالفعل في أساطيرهم. فتعود الأساطير الأصلية إلى الظهور محورة قليلا في شكل البطولات الملحمية التاريخية، ثم في أخبار اليوم. «فالحدث الحالي هو الشكل النهائي للأسطورة الكونية» (٧٠). واقترح هذا افتراضا آخر بتضمينات أكثر راديكالية. فالأساطير تتكهن ـ نوعا ما ـ بما سيحدث، أو كما جاء على لسان سالينز فإن البولينيزيين «يعتقدون أن المستقبل هو خلفهم» (٧١). ومن ثم تستطيع الأساطير أن ترشد الفعل أيضا، فتعمل كنماذج أولية يستخدمها الناس في تشكيل أفعالهم. فيتصرف الأشخاص العاديون كما لو كانوا شخصيات أسطورية في حد ذاتهم.

وباتت الأساطير تحتل موضعا في نظرية سالينز يعادل الموضع الذي تشغله الثقافة، أو العقيدة بالذات في نظرية جيرتز. فقد عرّف جيرتز الثقافة على أنها نظام للرموز يقدم تفسيرا للعالم ومجموعة من القواعد للفعل في هذا العالم. وتقوم العقيدة بالعمل نفسه، لكن على نحو أكثر فعالية، فتصف كونا وتفرض مبادئ للأخلاق. فالعقيدة هي التعبير الأقصى عن الثقافة، أو الثقافة في أبهى صورها. وكان ما اقترحه سالينز

فعليا هو أن أي ميثولوجيا هي الجوهر المركّز لأي عقيدة كونية، وأنها تؤدي الوظيفتين نفسيهما اللتين تؤديهما العقيدة أو على نحو أكثر عمومية الثقافة. ففسرت الأساطير التغيير وساعدت على إحداثه، مقدمة في آن واحد تفسيرا للماضي ودليلا مرشدا للعمل في المستقبل. «تشكل الأحداث الأسطورية مواقف لنماذج بدائية prototype. فالتجارب التي عاشها أبطال الأساطير المحتفى بهم تعاش من قبل الأحياء الذين يمرون في ظروف مشابهة. بالإضافة، يغدو الأحياء أبطالا أسطوريين» [٧٢].

واطلق سالينز على إعادة تفعيل الأساطير في الظروف المعاصرة مصطلح «ممارسة الأساطير» mythopraxsis، واقترح أن ذلك يأتي بسهولة ـ على وجه الخصوص ـ للأفراد في مجتمعات مثل تلك الموجودة في بولينيزيا، حيث ترتبط شخصيات الأساطير بالأحياء عبر سلسلة النسب. فالزعماء يتحدرون من الآلهة، وفي الوقت نفسه مرتبطون بأفراد شعوبهم، ويُعرِّفون أنفسهم من خلال أسلافهم الأسطوريين ويحاكون أفعالهم. وفي هاواي «يثبت الأبطال الملكيون أنهم الخلفاء الحقيقيون للآلهة من خلال محاكاة المآثر المقدسة على كوكب الأرض... وتظهر السياسات كاستمرارية لحرب كونية بوسيلة أخرى» [٧٣]. وبإيجاز، شكلت الأساطير خطابات فلسفية، كما أوضح ليفي ـ شتراوس، إلا أنها قدمت أيضا فلسفة للتاريخ. فكرّست الترتيبات الحالية، كما أكد مالينفسكي، كما أنها قدمت أيضا نصوصا يمكن اتباعها في المستقبل.

وادعى سالينز أن الاختلاف التقليدي بين البنية والحدث يمكن إظهاره الآن على أنه وهم. فمن وجهة نظر السكان الأصليين، كان كل حدث مثالا فعليا على بنية أيديولوجية. ومع ذلك وجب الاعتراف ببقية معينة. ذلك أن ممارسة الأساطير، أو ما أطلق عليه سالينز أيضا إعادة الإنتاج النمطية stereotypical reproduction (مستعيرا العبارة من صديقه موريس جوديلييه) لم تستطع قط إنتاج نسخة مطابقة تماما للبناء الأسطوري البدائي. إذ يتعين على البنية أن تفسح المجال، بطريقة ما، أمام التحركات التكتيكية للأفراد، وللمداخلات غير المتوقعة التي يقوم بها الدخلاء، أو لثورة قوى الطبيعة. وقد أطلق سالينز على هذا المزيج من البنية والحدث مصطلح «بنية التزامن» [٧٤] structure of conjuncture، وهو مزيج مربك

بعض الشيء من مصطلحات ليفي ـ شتراوس وبروديل وبالطبع ماركس، إلا أن الفرضية الرئيسة واضحة بما يكفي. إذ قدمت الأساطير نموذجا لفهم الأحداث. كما قدمت للناس خطوطا إرشادية للتعامل مع المواقف الجديدة. إلا أن بعض الأحداث كانت قادرة على تقويض إطار المدلولات التي حاول الرجال والنساء إسقاطاتها عليها. ولم تستطع ممارسة الأساطير استيعاب كل صدمة تُسقَط عليها، إذ لم تستطع تجميد التاريخ. وفي الحالات الأكثر تطرفا، تعين إحداث تغييرات في نظام الرموز نفسه. وخلص سالينز إلى أن «التحدي لأكبر الذي يواجه أي أنثروبولوجيا تاريخية لا يتمثل فحسب في معرفة الكيفية التي تنظم بها الثقافة الأحداث، وإنما أيضا في معرفة كيف تنجز تلك العملية من خلال إعادة ترتيب الثقافة. وكيف تؤدي إعادة إنتاج أي بنية إلى تغييرها؟» (٧٥).

أجرى سالينز عددا من دراسات حالة حول ممارسة الأساطير في بولينيزيا في الفترة الأولى من الاتصال الأوروبي (٧٦)، ووضع تصورا لعمل اتخذ شكله النهائي في ثلاثة مجلدات، ويحمل عنوان «الإله الآفل، أو تاريخ جزر ساندويتش (٧٧) كثقافة The Dying God, Or the History of the Sandwich Islan as Culture. وكانت دراسة الحالة الخاصة التي منحها أقصى اهتمامه ـ وأثارت الاهتمام الأكبر ـ تتعلق بالزيارة التي قام بها كابتن كوك (٧٨) إلى هاواي خلال الفترة من ١٧٧٨ إلى ١٧٧٩، ووفاة كوك هناك، والتغييرات الثورية التي تبعت ذلك.

لقد كان تاريخ أول اتصال أوروبي مع هاواي موضوع اهتمام العلماء منذ لحظة وصول أنباء نهاية كوك المأساوية إلى انجلترا. ونشرت عدة تقارير معاصرة لشهود العيان، وسرعان ما تمكن المؤرخون من دراسة الوثائق الوافرة عن الرحلة. ومنذ مرحلة مبكرة، أيضا بذلت عدة محاولات لاسترجاع فهم سكان هاواي للأحداث، إلا أنه ظهرت في الستينيات من القرن العشرين موجة جديدة من الأدبيات التاريخية لما بعد الاستعمار هدفت إلى تقديم وجهة نظر السكان الأصليين، التي غالبا ما أُهملت أو قُلِّل من شأنها في التواريخ التقليدية للتوسع الأوروبي. ومنحت المبادرات الأهلية مكان الصدارة في الدراسات الجديدة، وصار ينظر إليها بعين العطف. بل وصل الأمر إلى حد انحياز بعض الكتاب ضد المستعمرين،

واضعين السكان المحليين، إذا ما أعدنا النظر إلى أحداث الماضي، في مصاف مقاتلي المقاومة البواسل ضد المتواطئين الأنانيين وقصيري النظر. (وبدا أحيانا كأن الحرب في فيتنام تخاض بالوكالة بين المؤرخين الاستعماريين.) وكان سالينز مهتما بالقدر نفسه باسترجاع تجربة السكان الأصليين، إلا أن رسالته كانت أقل سياسية (على الرغم من أنه سيقاوم هذا الوصف بضراوة) وذات توجه قريب من ما بعد الحداثة. فمن وجهة نظره، لم تكن ثمة رواية رئيسة للمستعمرين. وكان كل طرف يبذل قصارى جهده لاتباع نصه الثقافي المعين. وجاءت المأساة ـ مثل مصرع كوك ـ من تقاربهما غير المنصوص عليه. فلم يكن هذا اشتباكا بين القوى التاريخية العالمية، وإنما بين روايتين.

ويستند تفسير سالينز لمصرع كوك إلى إدعاء مفاده أن أهالي هاواي قاموا بتعريف كوك على أنه إلههم لونو Lono [٧٩]. وكانت هذه فكرة راسخة جدا، على الرغم من أن المصادر المتاحة كانت عرضة للتأويلات المتضاربة، فقد رفضها على أقل تقدير عالم واحد مبجل متخصص في بولينيزيا [٨٠]، هو سير بيتر باك Sir Peter Buck [٨١]. لكن معظم المؤرخين اتفقوا على أن كوك كان يعامل ـ إلى حد ما ـ على أنه تجسيد للونو. ووفقا لتفسير معاصر يلخص الموقف العلمي حول هذه المسألة، صدر قبل فترة وجيزة من تصدي سالينز للحالة، فإن تعريف كوك على أنه لونو:

> **«كان فكرة منطقية، ذلك أنه [كوك] كان يأتي في كل مرة في أثناء موسم ماكاهيكي [٨٢]. وكان لونو... إله الماكاهيكي. وكان منتشرا في أوساط أهالي هاواي تقليد يفيد أن لونو قد ذهب إلى ماكاهيكي [٨٣]، وكان من المفترض الآن أنه قد عاد. وكانت أشرعة السفن الأجنبية تشبه نسيج كابا kapa [٨٤] المرتبطة بصورة لونو. والطريقة البطيئة التي أبحر بها أسطول كوك على طول سواحل الجزر المتنوعة أوحت بقدر ليس بالقليل بتقدم الإله حول الجزيرة في أثناء مهرجان ماكاهيكي»** [٨٥].

وقد رسا كوك على جزر هاواي في أثناء المهرجان السنوى للماكاهيكي في العام ١٧٧٨ . وعندما حطّ عليها في شهر يناير من العام ١٧٧٩، عند خليج كيلاكيكوا، كان ضاربا في سبيله ليُقبل عموما على إنه لونو.

«وبمجرد أن نزل إلى الشاطئ، برفقة بعض من ضباطه، تلقفته أيدي الكهنة وأصبح الشخصية الرئيسة لمراسم تفصيلية في معبد هيكياو، قصد الكهنة من ورائها الاعتراف بأنه تجسيد لونو. وحتى اليوم الأخير في حياته كان السكان الأصليون يعاملونه باحترام يرتقي إلى منزلة العبادة. ولم يتضح ما إذا كان كوك قد أدرك الدلالة الدينية لكل هذا» [٨٦].

وبعد أن رسا لفترة، وحصل على الإمدادات من سكان الجزيرة المضيافين، وأصلح سفنه، أبحر كوك مجددا. إلا أن صاري سفينته تحطم واضطر إلى العودة. والآن «استئنفت العلاقات القديمة، وذلك على الرغم من أن أهالي هاواي كانوا تواقين لمعرفة سبب عودة الأجانب» [٨٧]. وشاعت السرقات. واستولي على أدوات الحدادين، مما أدى إلى نشوب مشاجرة ضرب خلالها زعيم يدعى باليا بالمجداف. واتبع كوك سياسته المعتادة، وحاول أخذ الملك رهينة حتى تعاد المسروقات. إلا أن أهالي هاواي باتوا أكثر ريبة. «إن لونو ـ لو كان هذا حقا لونو ـ لم يقم قط بزيارة الزعيم على هذا النحو، مسلحا، وتسانده وتحرسه مجموعة من الجنود، إلى جانب حركة عدائية على ما يبدو للقوارب المسلحة القادمة من كلا السفينتين» [٨٨]. فاجتمع حشد من الناس، وذعر بعض البحارة. وقام كوك نفسه بإطلاق النيران من بندقيته مرتين. وأثناء الفوضى اللاحقة طرح كوك أرضا وقُتل. وأخذ أهالي هاواي الجثمان «وتعاملوا معه على أنه جثمان زعيم رفيع المستوى» [٨٩]. وأعاد البريطانيون تنظيم صفوفهم وانتقموا بقسوة. وفي النهاية، وبعد مرور أسبوع كامل، انعقد السلام. وأعيدت بعض من عظام كوك إلى السفن ـ عظام «جزئه السفلي». ودفنت في البحر، ورحل الإنجليز.

وتمثل رواية القصة التي قمت بتلخيصها هنا الإجماع المعرفي وقت تدخل سالينز. وكان مؤلفها، رالف إس.كويكيندال، أستاذ للتاريخ في جامعة هاواي، وكان كتابه الذي يتناول العصور السابقة للاستعمار يمثل في واقع الأمر تاريخا رسميا للجزر وجامعا للمعرفة المعاصرة. وما فعله سالينز هو تتبع منطق هذا القبول العام للتماثل بين كوك ولونو. وقرأ في الأدلة (التي لاتزال موضع جدل) أنه عندما زار كوك جزيرتي كاواي ونيها للمرة الأولى، في مطلع العام ١٧٧٨ وفي أثناء موسم ماكاهيكي المقدس، نُظر إلى البحارة

الإنجليز على أنهم آلهة. ومع ذلك، فإن أهالي هاواي سرعان ما تحرروا من وهم هذه الفكرة، ويرجع ذلك أساسا إلى أن البحارة كانوا على استعداد تام للاختلاط مع نساء هاواي ولمشاركة الأهالي في طعامهم. وقد نجا كوك وحده من هذا التحرر العام من الوهم، وعندما أبحر إلى جزر ماوي وهاواي في العام التالي، عُرّف بصفة شخصية على أنه لونو. واستحضرت أشرعت سفينته النسيج المرتبط بلونو، كما إنه رسا بالقرب من المعبد الرئيس للونو، إلا أن العامل الحاسم كان إبحاره برجاله إلى هاواي تقريبا في الوقت الذي كان من المقرر أن يقوم فيه لونو بزيارته السنوية، لافتتاح مراسم ماكاهيكي. ثم مدفوعا بتصرف كهان لونو، وربما من غير إدراك كامل لما يجري، كان كوك يتصرف إلى حد كبير كما لو كان هو بالفعل الإله لونو.

ويبدأ الماكاهيكي [٩٠] ـ وهو مهرجان للاحتفال بالعام الجديد في هاواي ـ مع ظهور الثريا عند الشفق. وهذا هو بداية الموسم عندما يتغير الطقس وحركة المد والجزر، وتحصد أولى الثمار. وكان لونو إله السلام والخصوبة، ويرتبط بالسكان الأصليين. وكان سائر العالم يخضع لحكم الإله كو، الذي كان يرتبط بالحكام من الزعماء وبالحرب، وبالأضاحي البشرية. وعندما يصل لونو من كاهيكي (لتي قد تكون تاهيتي)، أو بالأحرى عندما يستحضر كهنة لونو صورته، تُعلّق طقوس الإله كو، وتحل عبادة لونو محلها، مصحوبة بفرض مجموعة جديدة من التابو، بما في ذلك تابو حظر القتال. ويرسم لونو مسارا دائريا حول الجزيرة، مسافرا باتجاه عقارب الساعة حولها لمدة ٢٣ يوما، فيحتفي الكهان بذلك، ويرحب به أفراد الشعب بتقديم الأضاحي، ويحتفل بمروره باللهو الصاخب. وفي نهاية الماكاهيكي يلتقي بالملك ويشتبكان في قتال شعائري. وبعد مرور بضعة أيام يموت لونو ميتة شعائرية ويبحر بعيدا من جديد، في قارب خاص محمل بالغذاء، ولا يعود إلاّ في العام التالي.

وقد ظهر كوك في جزيرة ماوي في أواخر شهر نوفمبر من العام ١٧٧٨، ثم أبحر باتجاه عقارب الساعة حول جزيرة هاواي قبل أن ينزل إلى الشاطىء عند خليج كيلاكيكوا في ١٧ يناير من العام ١٧٧٩ . لذا جادل سالينز قائلا: «يتضح أنه من الممكن ربط تحركات رحلة كوك وفق تواريخ التقويم الأوروبي،

بالأنشطة الشعائرية للماكاهيكي وفق التواريخ القمرية لجزر هاواي كما ترد في البيانات الإثنوغرافية الباقية حتى الآن « . وقد عززت تحركات كوك في ذاك الوقت بشدة ظن أهالي هاواي في أنه هو لونو. «ولم تكن العلاقة بين التحركات الشعائرية للونو المجسد في مهرجان ماكاهيكي والتحركات التاريخية للكابتن كوك خلال الفترة من ١٧٧٨ ـ ١٧٧٩ متطابقة تماما، ولكنها كانت متشابهة لدرجة كافية». وبدأ كوك رحلته حول هاواي في التاريخ الذي كانت فيه معابد كو مغلقة، وتتبع بحرا المسار الذي اعتاد لونو أن يسلكه حول الجزيرة برا، وإن استغرق وقتا أطول بعض الشيء من لونو. ثم رسا بالقرب من موقع المعبد حيث تبدأ دورة لونو وتنتهي بصورة تقليدية. و«عند نزول كوك، اصطُحِب على الفور إلى معبد هيكياو الكبير، حيث سمح للكهنة بقيادته عبر مجموعة تفصيلية من الشعائر، وُصِفت في كل من التفسيرات البريطانية والهاوائية بـ «التكريس» أو «العبادة». وفوق كل ذلك، رحل كوك تقريبا في الوقت المقرر لانتهاء مهرجان الماكاهيكي. و«في الثاني من شهر فبراير، يكتب كينج [أحد ضباط كوك] قائلا إن الزعماء بدأوا الآن السؤال عن الموعد الذي سيرحل فيه البريطانيون ـ وقد شعروا بالارتياح عندما علموا أن رحيلهم بات وشيكا. ومع ذلك، تعهد كوك بالعودة في العام القادم! في الواقع كان كل شيء يسير تاريخيا وفق جدول الأحداث الشعائرية».

ويجادل سالينز بأن الحدث المؤسف اللاحق سار أيضا وفق ما كان يقضي به النص الأسطوري. إذ كان لونو وكو خصمين، ويعد قدوم لونو نوعا من الغزو، أي تحد للملك. وتأسست جميع الأسر الحاكمة في هاواي على يد الزعماء الغزاة. وكان يُتغلب على تحدي لونو للملك على نحو شعائري في الحدث الكبير في قمة مهرجان ماكاهيكي، عندما يشتبك الاثنان في قتال شعائري، بعدها يبحر لونو المهزوم بعيدا. لكن في هذه الحالة، كان هناك خطأ في التسلسل. فقد أجبر الحادث الذي وقع لصاري سفينة روزيليوشين Reslution كوك على العودة إلى خليج كيلاكيكوا، حيث وصل في الحادي عشر من شهر فبراير.

> **«والآن أصبح كوك خارج التصنيف. فقد جاء لونو وأنعم بثرواته من الحديد التي تقع إلى حد كبير بالفعل بين أيدي الزعماء ذوي المكانة الرفيعة ـ الذين نجحوا في تحمل مروره وفي استعادة الأرض.**

ثم رحـــل، وكـــان من المفـتـرض أن يعـود في العـام التـالي مع الـثـريا. إلا أن ظهور السفن المفاجئ من جديد كان بمنزلة تناقض مع كل ما حدث من قبل» [٩١].

وتمثلت النتيجة الواضحة في أن لونو قد عقد العزم الآن على الغزو والفتح. ورد الكثير من أهالي هاواي على عودته بسلسلة من السرقات. واضطر كوك في النهاية إلى اللجوء إلى الحل الأخير في مثل هذه المواقف، أي احتجاز الزعيم الكبير كرهينة. «وربما يقول المرء إنه مارس شعائره السياسية الأصلية الخاصة: أي الموقف الاستعماري الشهير «ابحث عن الزعيم» [٩٢]. وأُقنع الملك بالعدول عن الذهاب مع كوك والصعود على متن سفينته بعد أن كان موافقا على ذلك. وتحول الحشد ضد كوك ورجاله، وسقط كوك على الأرض بعد أن سُدِّدت إليه ضربة بخنجر حديدي. (وهنا يعرض سالينز حلا للغموض الذي اكتنف حادث القتل من خلال تعريف المغتال الشعائري بعينه، وهو قريب وثيق ومرافق دائم للملك ويدعى نوها) [٩٣]. وفي هذه المرحلة، يبدو أن أهالي هاواي شعروا أن التوازن الشعائري عاد من جديد. فأخِذ جثمان كوك وعُومل مثل زعيم لقي حتفه، وهو ما يعني أنه عُومِل كأحد الأسلاف أو كخَصم تعرض للهزيمة في الحرب. (ويرى سالينز أنه «ضُحيّ به تاريخيا كخصم، كي يستعيد وضعه أيديولوجيا كأحد الأسلاف في وقت لاحق») [٩٤]. ولدهشة الضباط، عاد الناس بعد ذلك ودودين مرة أخرى، وتساءلوا، ببعض الإلحاح، عما إذا كان كوك سيعود في العام التالي.

إن «الأحداث المتعلقة بحياة ووفاة كوك في هاواي في كثير من جوانبها مجازات تاريخية لواقع أسطوري» [٩٥]. ومع ذلك، لا توجد أسطورة لا يحيط بها الغموض. وكانت أسطورة لونو وغيرها من المعتقدات الأخرى في هاواي، عرضة لقراءات بديلة من قبل أهالي هاواي أنفسهم. ويعلق سالينز على ذلك قائلا: «لا يتعين علينا افتراض أن جميع أهالي هاواي كانوا مقتنعين بأن الكابتن كوك هو لونو، أو على نحوأكثر دقة، أن كونه لونو كان يعني الشيء نفسه لدى الجميع» [٩٦]. فقد نظرت الفصائل المختلفة في هاواي إلى كوك وجماعته بطرق مختلفة. فبالنسبة إلى كهنة لونو، كان كوك على الدوام الإله لونو، إلا أنه كان بالنسبة إلى الملك يشكل تهديدا

وخصما محتملا، نظرا إلى أن الملوك الجدد كانوا يأتون إلى هاواي من الخارج ويقومون بغزو من سبقوهم. وبالنسبة إلى السيدات، كان البحارة مقدسين وعشاقا كرماء، يُرفَع التابو من أجلهم. وبالنسبة إلى الرجال من العامة كانوا يمثلون مصدرا للأدوات الحديدية وفرصا للتبادل التجاري. وسرعان ما أثارت هذه التجارة غيرة الزعماء، الذين حاولوا احتكارها. وهكذا قاموا بتذكية توترات جديدة بينهم وبين العامة. فكما يلخص سالينز الأمر:

«كان كابتن كوك يظهر كإله من الأسلاف للكهنة في هاواي، أقرب منه لمحارب مقدس بالنسبة إلى الزعماء، ومن الواضح أنه كان شيئا آخر. ويحتل مرتبة أخرى أدنى لدى الرجال والسيدات من العامة. وتوصل الناس الذين كانوا يتصرفون بناء على تصورات مختلفة. وانطلاقا من سلطات اجتماعية مختلفة تضفي الواقعية على تأويلاتهم الخاصة وتوصلت المجتمعات إلى إجماعات مختلفة[٩٧].

إلا أنه لم يُسمح للتأويلات المتنافسة بحرية السيادة. فنشب صراع لفرض تفسير رسمي لرواية كوك/ لونو. فيقترح سالينز أن

«السلطات في هاواي كانت تمتلك قدرة فريدة على إضفاء الواقعية العلنية على تأويلها الخاص. وكانت قادرة على تأسيس بنية لعرض قضايا الرأي، ومن خلال خلع صفات لونو على كوك، أشركوا أيضا الناس بصفة عملية في هذه الديانة التي كانوا هم مبشريها الشرعيين»[٩٨].

لكن الصفوة كانت منقسمة على نفسها. وكان الكهنة حول المعبد الرئيس هيكياو يعبدون كوك بوصفه تجسيدا للونو المقدس، ولكن إذا كانوا على صواب عندئذ فسيكون شبح كوك العائد من الموت أقل ترحيب لدى الملك والزعماء المحاربين، الذين سيتعين عليهم مواجهته في نهاية مهرجان ماكاهيكي، وهذه المرة، ربما اشتبكوا معه في قتال حقيقي بدلا من مواجهة شعائرية. وظل كهنة لونو على ودهم عقب عودة كوك غير المتوقعة، وحتى بعد هزيمة كوك على يد بطل للملك حاولوا المحافظة على علاقة طيبة مع رجال كوك.

«وكان كوك تقليدا لدى أهالي هاواي قبل أن يكون واقعا» [٩٩]. إلا أن إقامة كوك في هاواي أثارت الصراعات الاجتماعية وحركت التغييرات الثورية، وتعيّن إيجاد تعليل لهذه الأمور. وعمد إلى تكرار استخدام عبارة «التعبير الدقيق»

mot كلازمة. فأكد سالينز أنه كلما ظلت الأمور على حالها، كانت عرضة للتغيير. وليس من الضروري أن تعيد ممارسة الأساطير تجسيد الماضي كاملا، بل تستطيع إحداث ثورة مفاجئة.

ومنحت هزيمة كوك الملك والزعماء الفرصة لتجسيد السلطة الشعائرية، أو المانا mana. فمن وجهة النظر هذه، عرَّفت الصفوة في هاواي نفسها على أنها تنتمي إلى إنجلترا. وسرعان ما صار الملك يعرض نفسه على غرار الملك جورج. وبدأ وزراؤه في تسمية أنفسهم ببيللي بيت وجورج واشنطن وتشارلي فوكس، وصاروا يرتدون ملابس على النمط الأرستقراطي الأوروبي. وأحدث هذا الأمر تغييرا مفاجئا في العلاقة بين الزعماء والعامة. و«لم يعد زعيم هاواي، الذي صار ملك إنجلترا «جورج» بالنسبة إليه النموذج للسلطة الشعائرية السامية «مانا»، الزعيم نفسه، ولم يعد على العلاقة نفسها مع شعبه»[١٠٠].

وعلى نحو مماثل، قام أهالي هاواي في بادىء الأمر بتأويل عمليات التبادل التي جرت بينهم وبين جماعة كوك وفق مفاهيم تقليدية، إلا أنه سرعان ما أُعيد النظر في أمرها عندما بدأت تُحدث تغييرات في العلاقات التقليدية. وستقترح وجهة النظر البراجماتية أن هذه التجارة قد ازدهرت لأن كل طرف كان يدرك الشيء الذي يريده الطرف الآخر، واستطاع تحقيق الربح من وراء المقايضة. وكان هذا تعبيرا منطقيا عن منطق عالمي يحكم التبادل (والذي كتب سالينز عنه على نحو موسع في كتابه «اقتصاديات العصر الحجري»). فافترض البحارة البريطانيون أن تعاملاتهم مع أهالي هاواي ستسير وفق نموذج أُرسيت دعائمه في أثناء زياراتهم للجزر الأخرى في المحيط الهادي. هم كانوا يريدون الطعام وخشب الوقود والنساء، ويحملون معهم السلع التجارية لمقايضتها بهذه الخدمات. وسرعان ما أُرسيت دعائم نظام المقايضات التبادلية، وذلك على الرغم من الاضطرار أحيانا للإبقاء عليه بالقوة. فوفق ما ذكره روبرت بوروفسكي[١٠١] وآلان هوارد[١٠٢] فإنه خلال فترة الاتصال الأولى في المحيط الهادي، كانت هناك نمطيا دورة من التجارة، ثم فترة من السرقة والعقاب، تتبعها مجددا فترة تجارة وعلاقات سلمية عموما، ثم تتبعها مرة أخرى استفزازات عنيفة غالبا[١٠٣]. وكان الزعماء ـ على



استعداد عموما - لتقديم المساعدة للبحارة للسيطرة على السرقات. لاسيما أن هذا الأمر يعزز موقفهم لدى الأوروبيين، إلا أن السرقات كانت تشكل أيضا تحديات تتطلب من الأوروبيين تأكيد ادعاءاتهم بالمكانة الرفيعة بإظهار فعاليتهم، لاسيما في مواجهة التحديات التي ينظمها الزعماء أنفسهم. وفي مثل هذه المواقف، اعتاد كلا الجانبين استخدام العنف لدعم موقفيهما. ومع ذلك وعلى الرغم من السرقات التي تحدث من حين إلى آخر، وردود الفعل المُحفَّزَة بالرغبة في الانتقام، وجد البريطانيون أن أهالي هاواي - شأنهم في ذلك شأن سكان الجزر الأخرى في المحيط الهادي - كانوا يرحبون بالاشتراك في التجارة. بل أظهروا حرصا وسخاء استثنائيين.

إلا أن عمليات التبادل هذه ظهرت أمام أهالي هاواي من منظور مختلف. ويشير سالينز إلى أن هناك أنماطا تقليدية متنوعة للتبادل. فكانت التضحية (القربان) مناسبة للآلهة، وكان يتوقع من الزعماء تقديم العطايا السخية للأشخاص الأقل منزلة، الذين يتعين عليهم دفع الجزية لهم، وكانت المقايضة تحدث بين الأقران. وكما يؤوّل سالينز فإنه في إطار الاتصالات الأولى التي أجراها البريطانيون مع أهالي هاواي في العام ١٧٧٨، عومل البحارة في بادىء الأمر كآلهة يُقتضى تقديم القرابين لهم. وعرضت النسوة أنفسهن على نحو يناسب بصفة خاصة موسم ماكاهيكي، وهو وقت لممارسة شعائر الخصوبة. إلا أن البحارة سددوا مقابل الخدمات التي قدمت إليهم، مما أعاد طرح المعاملة على شكل مقايضة، وبذلك فقدوا وضعهم كآلهة. و«عندما تحول القربان إلى تجارة، تحول الهاولي (أي الأجانب) إلى رجال. وبات الأجانب دنيويين» [١٠٤]. ومنذ البداية، كان الرجال في هاواي تواقين إلى تبادل السلع (بما في ذلك النساء) من أجل الحصول على الأدوات والأسلحة. وعندما أصبحت المقايضة شيئا عاما، تنافس الرجال والنساء على الموارد التي يقدمها البحارة. عندئذ هرع الزعماء إلى الاستحواذ على أفضل السلع، ولم يترددوا في استخدام القوة غير المعتادة ضد أفراد شعبهم في خضم تلك العملية. وسرعان ما أدت المنافسة إلى توتر العلاقات بين الرجال والنساء، وعلى نحو أكثر حدة بين العامة والزعماء.

بالإضافة إلى تعقيد التابو الذي ينظم العلاقات التجارية. ففي موسم ماكاهيكي كان البحر نفسه أحيانا تابو. وأقنع البحارة البريطانيون الكثيرين من أهالي هاواي بخرق هذا التابو حتى يتسنى لهم إجراء المعاملات التجارية معهم. وعندئذ انتهكت تابوات أخرى، وقادت النسوة الطريق إلى ذلك بتناولهن الطعام مع البحارة الذكور، واستهلاكهن الأطعمة المحرمة. ومثّل انتهاك التابو مشكلة نظرية لسالينز، نظرا إلى أن التابو كان يمثل الطابع الثقافي habitus للحياة البولينيزية. فـ «في تشكيله للطبيعة الاجتماعية للفرد والمجموعة، فإن التابو في حد ذاته هو المبدأ الذي يُوجِد هذه الفروق. وللسبب ذاته، فإن التابو ليس فقط مجرد انعكاس بسيط للممارسة؛ ذلك أنه يقع في قلب الممارسة، كمنظم لها»[١٠٥].

إذن كيف استطاعت الممارسة التحرر من حكم التابو، وبأي عواقب؟ لقد حُفِّزت انتهاكات التابو من قبل ما يطلق عليه سالينز نفسه «براجماتية التجارة»، إلا أن التأثير تمثل في توتر العلاقة المؤسسة بين فئات الرجال والنساء، وبين العامة والزعماء، وبين أهالي هاواي والأجانب. وتمثلت الخلاصة في تحول بنيوي: أي إعادة تنظيم الفئات القديمة. فعندما أفسح القربان المجال أمام التجارة، تحول الأجانب من آلهة إلى رجال. وتأثرت الفئات الأخرى أيضا. تقليديا، كانت النساء في هاواي بالنسبة إلى رجالهن مثل العامة بالنسبة إلى الزعماء، وكما كان الدنيوي بالنسبة إلى التابو. ومن ثم عندما انتهكت النسوة التابو بتناول الطعام مع البحارة، تعرضت العلاقات بين العامة والزعماء إلى الخطر أيضا. «ومن ثم، لا يتمثل الأمر ببساطة في إعادة النظر في قيم علاقات معينة ـ كما بين الرجال والنساء والزعماء والعامة ـ بل أُعيد النظر في العلاقة بين مثل هذه العلاقات، أي أُعيد النظر في البنية»[١٠٦].

وتستند فكرة التحول البنيوي إلى الافتراض القائل بأن العلاقة بين وضع بنيتين أو أكثر عبارة عن علاقة نظامية. ويستوجب حدوث أي تغيير في أحد أجزاء بنية ما إثارة تغييرات فجائية مناظرة في الأجزاء الأخرى. لذا ـ في هذه الحالة ـ إذا صارت النساء أكثر مساواة بالرجال، فيتوقع المرء أن يصبح العامة أكثر مساواة بالزعماء. وفي الواقع، يبدو أن العكس هو الذي حدث، لكن سالينز يجادل بأن هذا الأمر كان أيضا نتيجة منطقية للاضطراب المبدئي الذي شاب نظام العلاقات القديم.

> **«فكل أمر قد يزيد من حدة الفارق بين الزعماء والعامة، أو يضعف الفارق بين الرجال والنساء، فإنه يقلل من تكافؤ هذه الفوارق... وبهذه الطريقة اضمحل الفارق الطبقي الأساس بين الزعماء والسكان. وباتت الفوارق أكثر صلة بالفعل الاجتماعي وناتجة عنه، منها عن فوارق التابو وفق الجنس التي سادت عليه في ما سبق»** (١٠٧).

واقترح سالينز أن الأوروبيين كانوا بالنسبة إلى أهالي هاواي بمنزلة الزعماء للعامة. وهذا يفسر اقتباس الزعماء في هاواي للأسماء وأنماط الملابس الإنجليزية: فقد كانت مناسبة بنيويا. وبغض النظر عما حدث، فإنه كان حدثا بنيويا حتميا.

وفي ما يتعلق بمسألة التجارة، والدراما الخاصة بلونو/ كوك، تفيد حجة سالينز بإيجاز أن الناس فعّلوا تأويلاتهم للماضي. وغير الأداءُ النصَ، لكن النصوص الجديدة كانت أشكالا متحولة عن النصوص القديمة، مثل تقديم مسرحية يوليوس قيصر في ثياب عصرية. وتتمثل إحدى مشكلات هذه الفرضية - التي ستكشف عنها لحظة تأمل - في إن مثل هذه «التحولات» يمكن بناؤها بسهولة إلى حد ما من قبل المراقب إذا كانت هناك فقط حالتان يحدث بينهما «تحول». ترى ما هو حجم الأمور التي يجب أن تتغير، وما مدى عدم تطابقها مع التنبؤ، قبل أن يصبح أي تغيير «تحولا»؟ والصعوبة الأخرى تتعلق بالحافز الذي يقف وراء التغيير. إذ يستشهد سالينز أحيانا بما يصفه بـ «المصالح»، ويعترف بأن الأطراف المختلفة تستطيع محاولة فرض تأويلات لأي أسطورة، بحيث تتناسب مع أهدافها المادية أو السياسية. ويؤكد أن هذه «المصالح» نفسها مبنية ثقافيا. وعلى الرغم من ذلك، فمن المحتمل أنه عوضا عن اتباع نص ثقافي مؤسس، فإن الأطراف في هاواي تلاعبت بالأساطير لإضفاء الشرعية على سياساتها البراغماتية. بدلا من أن تتبع نصا ثقافيا محددا. وأخيرا، هناك صعوبة تتعلق باحتمال تأويل الأساطير بعدة طرق متباينة. وربما كانت أقل وضوحا أو أكثر بروزا لدى الجماعات المتنوعة داخل المجتمع. ويستشهد سالينز، ويقبل، بالآراء التي صدرت في أوائل القرن التاسع عشر، التي مؤداها أن العامة في هاواي كانوا يجهلون - إلى حد كبير - الدين الرسمي، وكان يتعين إرغامهم على الإذعان للتابو. ومن ثم ليس من

الواضح أنهم كانوا أسرى فكريين لعبادة لونو، أو أن أفعالهم كانت مُحفَّزة إلى حد كبير بالمعتقدات الأسطورية [١٠٨]. واتضحت هذه الصعوبات أكثر عندما حاول سالينز تفسير الثورة الثقافية التي اندلعت في العام ١٨١٩، عندما ألغى الملكيون في هاواي نظام التابو تماما.

ويعد هذا الحادث الأشهر في التاريخ المبكر لهاواي بعد موت كوك، وكان موضوعا لقدر كبير من التخمين من جانب المؤرخين والأنثروبولوجيين. ويتلخص هذا الحادث بإيجاز في ما يلي: توفي الملك كاميهاميها الأول في شهر مايو من العام ١٨١٩ . وكان قد وحّد جزر هاواي تحت إمرة حاكم واحد للمرة الأولى. وعلى الرغم من قدر من المعارضة، فقد خلفه نجله ليهوليهو، الذي أصبح الملك كاميهاميها الثاني. وكانت هناك أربع شخصيات ذات نفوذ تحيط بالملك الصغير ألا وهي: الزوجة المفضلة لوالده والملكة الأم ورئيس الوزراء والكاهن الأكبر. وقد قرروا معا إلغاء نظام التابو. وانصب هدفهم الأساس على المحظورات التي كانت تمنع النساء من تناول الطعام مع الرجال، ومن تناول أصناف معينة من الطعام مخصصة للرجال. وكانت هذه المحرمات بالذات أساسية لدى أهالي هاواي، وترمز إلى نظام القيود برمته. وتقليديا عوقبت الانتهاكات بالموت. وفي شهر نوفمبر أقيمت مأدبة كبيرة في البلاط الملكي، أُلغي خلالها التابو في إطار مراسمي. ثم صدرت الأوامر لتحطيم الأوثان، وتدنيس المعابد، وإلغاء التابو. وكانت هذه الثورة من أعلى إلى أسفل، وكان الكاهن الأكبر يمثل شخصية رئيسة فيها. لكن، كانت هناك معارضة بزعامة أحد أبناء عمومة الملك، الذي كان التالي في صف خلافة الكهنوت. ومُني المحافظون بالهزيمة، ويرجع الفضل في ذلك - إلى حد كبير - إلى تفوق حزب الملك من ناحية السلاح. وبحلول الوقت الذي وصلت فيه أولى البعثات التبشيرية في العام ١٨٢٠، كانت التغييرات قد حظيت بقبول العام.

لقد طُرح كثير من التفسيرات المتضاربة لهذا الحدث المهم [١٠٩]. واقترح كروبر أن إلغاء التابو كان مثالا على ما أسماه بـ«الإعياء الثقافي» cultural fatigue، وهو شعور مماثل لذلك الذي انتاب الفرنسيين بعد هزيمتهم في العام ١٩٤٠، أو الأمريكيين بعد انهيار سوق الأوراق المالية

في العام ١٩٢٩. «وبمجرد أن يتحصل موقف من هذه الشاكلة على القدرالكافي من القوة، فإن شيئا جديدا مثل هذا، ربما بدا كفضيلة ونعمة» [١١٠]. لكن هذا لم يفسر لماذا بدأ أهالي هاواي يعانون فجأة من الاضطراب الثقافي. وفقا لروبرت ريدفيلد، كان أهالي هاواي يشكلون مجموعة قابلة للتغيير على أي حال، وكانوا على استعداد دوما لاعتناق الأشياء الجديدة، وألهم البحارة الإنجليز بالتغيير ببساطة [١١١]. لكن انتهاك التابو الإنجليزي قد لا يعني بالضرورة الكثير. فالأجانب مستثنون من نظام التابو، فقد كان أهالي هاواي يستدعون المواطنين من الجزر الأخرى للقيام بالأعمال المحظورة، مثل الحلاقة. واقترح افتراض بديل أن الأمر كان ثورة قامت بها النسوة اللاتي كانت أعباء التابو ذات ثقل خاص عليهن، إلا أن النسوة من الطبقة الأرستقراطية كن يتعرضن لخطر تكبد خسائر تفوق المكاسب الناتجة عن إلغاء هذا الجزء من النظام، الذي كانت تستند عليه امتيازاتهن. وعلاوة على ذلك، لا يعلل هذا التفسير الدور القيادي الذي اضطلع به كبير الكهنة في فرض التغييرات. وفي واقع الأمر، فإن أيا من هذه التفسيرات لم يعلل السبب الذي دفع كبير الكهنة ـ وسائر جماعة الملك ـ إلى خوض مثل هذه المخاطرة السياسية، وذلك على الرغم من معارضة مجموعة محافظة قوية لهم.

وتعامل سالينز مع هذا الحدث ـ شديد الأهمية لفرضيته ـ بطريقة تبدو كأنها ما إن تكاد تعترف مجددا بالحسابات البراغماتية للفاعلين، حتى تعود لتدحضها [١١٢]. فيجادل سالينز بأنه كان هناك حزبان رئيسان في الدائرة الملكية: حزب أصهار الملك الذين وقعت عليهم تبعة التعامل مع الأوروبيين، والذين أصبحوا حزب الثورة الثقافية، وحزب أقارب الملك البعيدين الذين كانوا يسيطرون على آلهة الحاكم ونظام التابو، وهم المحافظون. ووازن الملك بين أقربائه بالزواج، بين الذين لا ينافسونه على الحكم، وبين أقاربه وثيقي القربى الذين كانوا خصوما محتملين. وعندما توفي الملك كاميهاميها الأول في شهر مايو من العام ١٨١٩، وصل الحزب المؤيد للأوروبيين من أصهار الملك إلى الحكم، وحاول المحافظون حشد الدعم باسم الآلهة. واضطر الحكام الجدد الآن

إلى مواجهة الادعاءات الأيديولوجية لخصومهم، وفعلوا ذلك بإلغاء التابو - وهو «عمل شعائري» في حد ذاته - كما يشير سالينز، «إذ كان التابو يلغى دوما في بولينيزيا». وفي العام ١٨٢٤، فرض الحكام نظاما شعائريا جديدا على الجزيرة، ألا وهو الكالفينية المتشددة.

ومن الواضح أن الرواية عرضة لأي تأويل مكيافيلي، حيث تحدد الاعتبارات المتعلقة بالسياسة الواقعية الفعل، ويتم التلاعب بالشعائر والعقائد من أجل خدمة السلطة [١١٣]. ويثير سالينز نفسه هذا الاحتمال، لكنه فجأة يغير رأيه ويجادل بوجود «بنية بعيدة المدى» كانت آخذة في التطور خارج نطاق سيطرة الفاعلين.

> **«وهكذا تشكلت مجموعة التحولات - حدثت بفعل العقيدة السيئة** Mauvaise foi **- التي بقيت على الرغم من كل شيء مؤمنة بالنظام القديم. والملك الأجنبي في الأصل - يبدو الآن كمواطن محلي من هاواي. الشخص الذي كان التابو يخضع في العادة لموافقته، سيتخلص منه الآن. ويستولي شعب كاهوماناو، من فئة مقدمي الزوجات والزعماء المحليين المخلوعين، على السلطة بفضل قدرتهم على الوصول إلى الموارد الأجنبية. وتعيد المرأة إرساء دعائم نظام التابو. وهكذا الملك وأصهاره، والرجال والنساء، والأجانب والمحليون، والتابو والمسموح به، تتبادل جميعها المواقع»** [١١٤].

ومرة أخرى يمكن تمثيل التغييرات على أنها عمليات تحول تحدث لأحد البنى. وحتى الثورة الثقافية يمكن فهمها على أنها عمل محافظ. وتعاد صياغة المناورات المكيافيلية على أنها ممارسات أسطورية.

وسرعان ما اعترض أنثروبولجي من برينستون على تفسير سالينز لموت كوك، هو غاناناث أوبيسيكيري [١١٥]، مما ولّد ردا شرسا من سالينز، وأثار جدلا في أوساط المؤرخين والأنثروبولوجيين، سرعان ما جذب انتباه الصحافة النخبوية [١١٦].

على أحد المستويات، دار الجدل حول ما حدث منذ فترة طويلة على أحد الشواطىء الاستوائية في البحار الجنوبية [١١٧]، عندما أجرى أهالي هاواي أول اتصال مصيري لهم مع البحّارة الإنجليز. وكان سالينز يعتقد أن أهالي هاواي أولوا وصول كوك، وفق تصورات أسطورية، على أنها

زيارة من إلههم لونو، وتصرفوا بناء على ذلك. وجادل أوبيسيكيري بأن أهالي هاواي غضبوا من عنف كوك وزمرته، ومن تدنيسهم المواقع المقدسة، وردوا كما يفعل الأفراد الراشدون في أي مكان آخر في ردهم على غزو يقوم به قطاع الطرق والأشقياء. واستشهد كل منهما بالمذكرات اليومية للبحارة، والنصوص الخاصة بهاواي، وتعليقات المبشرين، وعرض كل منهما وجهة نظره الخاصة بمسائل فنية مثل التقويم القمري في هاواي.

وأكد كل من الأنثروبولوجيين أن مسائل أكبر بكثير كانت متضمنة في تأويل هذه المأساة التي وقعت في الماضي البعيد، فكتب سالينز، بعد أن اكتشف من جديد أن الفرنسيين وحدهم هم القادرون على توفير المصطلح المطابق بالضبط mot juste، كتب قائلا إن «مثل هذه المواجهة بين الثقافات تقدم فرصة سانحة لرؤية الأنواع الشائعة جدا من التغيير التاريخي بوضوح en clear» [(١١٨)] (ربما عنى بالمصطلح الفرنسي en clear: على نحو واضح، أو ربما قصد معنى أكثر خصوصية ينطوي على رسالة لم يبعثها من خلال نظام الشفرات لهذه المرة على الأقل). وبالنسبة إلى أوبيسيكيري، فإن النقاش أثار قضايا جذرية حول الممارسة الأنثروبولوجية. وقد وافق كليفورد على ذلك وكتب أن حجج سالينز وأوبيسيكيري «تلقي الضوء على بعض أكثر المسائل مركزية وإثارة للخلاف في دراسة الأنثروبولوجيا... ترى ما الذي تشمله «معرفة» «الآخرين»؟ وهل هي ممكنة؟ وهل هي شيء مفيد؟» [(١١٩)]، وبدا أن أوبيسيكيري نفسه يقترح أن المواطن المحلي فقط هو الذي يعرف المواطن المحلي. ودفع هذا بالنقاش إلى صميم المجادلات الثقافية المعاصرة. واعترف الفيلسوف إيان هاكينغ Ian Hacking بأن الخلاف «وثيق الصلة بالحروب الثقافية الأمريكية» [(١٢٠)]، لكنه أكد أنه كان «أكثر تشويقا بكثير»، لأنه أحيا المسألة التقليدية بين الكونيين universalists والنسبيين، أي مسألة ما إذا كان البشر يستدلون جميعا بحساب منطقي واحد.

لكن، يتطلب المقام قراءة أبسط. ففي نهاية الأمر، يرجع كل شيء إلى الاختلافات حول حقائق المسألة. فكما يصوغها روبرت بوروفسكي فإن «المسألة الرئيسة ليست ما إذا كان تفسير أوبيسيكيري أوسالينز أفضل.

السؤال الذي يتعين علينا طرحه هو: أي تحليل منهما يتماشى أفضل مع فهم الهاوائيين والبريطانيين في الفترة من ١٧٧٨ ـ ١٧٧٩ وكما وصلت إلينا اليوم؟» [١٢١]. وقد تجدر إضافة أن الاختلافات النظرية بين الكاتبين تعد أقل أهمية مما تبدو عليه. فيذكر أوبيسيكيري أنه اندفع لمراجعة النصوص

العام ١٩٨٣)، لكن اعتراضه لم يكن على نظرية سالينز الخاصة بممارسة الأساطير حيث قال: «إنني لست غير متعاطف مع هذه النظرية، غير أن المثال التوضيحي هو الذي أثار حنقي» [١٢٢]. في الواقع، طرح أوبيسيكيري فكرة عن «نماذج الأسطورة» myth models التي تشبه فكرة سالينز عن «ممارسة الأساطير». فكتب، على سبيل المثال، قائلا إن الأساطير تقدم في وقت واحد «نماذج للواقع ومن أجله كما جاء في عبارة جيرتز الرائعة. وتُبنى من تجارب الحياة الواقعية، ومن ثم تؤثر بدورها، على نحو واع أو

ذلك، وكما يتعاطف أوبيسيكيري مع فكرة ممارسة الأساطير، فإن سالينز يفسح في المجال أمام ما يصفه بـ «المنطق التجريبي». ويقدم سالينز بدوره أوبيسيكيري على أنه نفعي مبتذل، لكن وجهة نظر أوبيسيكيري لا تفيد أن جميع من في العالم منطقيون جدا ويظهرون الاهتمام بمصالحهم الشخصية المفردة في جميع الأوقات. فهو فرويدي في نهاية الأمر، وأغلب الظن أنه سيجادل بأننا جميعا ننزع إلى أن نكون منطقيين وغير منطقيين على النحو نفسه، وإلى حد كبير.

ويعد ما يقدمه أوبيسكيري وسيلة بديلة للتفسير المنطقي لمغامرة كوك في هاواي، وهو تفسير يعتمد على قراءة مختلفة لسلوك جميع الأطراف. ففي رواية سالينز يواجه كوك ـ وهو رجل يدعو إلى التنوير ـ أهالي هاواي الذين تحركهم الأساطير. ويصر أوبيسيكيري على أن البحارة هم الذين يقومون بتفعيل الأساطير، وفي حالتهم أساطير التفوق العرقي، بما في ذلك الفكرة المنافية للعقل، التي مؤداها أنهم يظهرون كآلهة للسكان الأصليين. وقد انخدع سالينز بـ «الفكرة الغربية عن الأوروبي المهيب، الذي هو إله بالنسبة إلى الهمجيين» [١٢٥]. لكن هذا قد يكون وهما غربيا شائعا، كما يقترح أوبيسيكيري، ومع ذلك فقد أشار عدد من المعلقين إلى أنه فقط في هاواي اعتقد رجال كوك أنهم نظر إليهم كآلهة [١٢٦]. ومع ذلك، فإن أوبيسيكيري مقتنع بأن البحارة الإنجليز كانوا سجناء لنموذج أسطورة تنويري حيث ينتصر الأوروبيون المنطقيون على السكان المحليين المؤمنين بالخرافات. وقد قبل مؤرخوهم ـ منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا، بما في ذلك مارشال سالينز ـ بصحة هذا النموذج الأسطوري. وتعد رواية كابتن كوك «أسطورة فتح واستعمار وحضارة» [١٢٧]. لكن الأساطير لم تكن تحرك أهالي هاواي، على أقل تقدير ليس في هذه الحالة. فقد قرر ـ بشكل منطقي جدا ـ أهالي هاواي الغاضبون من سلوك البحارة الاستفزازي إبعادهم عن جزرهم.

ويعتقد أوبيسيكيري أنه أقل حساسية من سالينز أمام خرافات الاستشراق، نظرا إلى أنه سيريلانكي. ذلك أن تعاطفه الوجداني يميل مع المستعمَرين وليس مع المستعمر. وتمنحه أصوله المستعمَرة، وتجربته مع العنف المأساوي الذي يمزق بلاده، بصيرة تنظر بعين العطف إلى ردود

أفعال أهالي هاواي على السلوك الوحشي والمدنس للمقدسات لكوك وزمرته. وهذه هي النقطة الحقيقية في النقاش، لكن من هو خارج الدائرة قد يتردد في قبول تنصيب أستاذ جامعي من برينستون لذاته على أنه متحدث باسم العالم الثالث. ومن غير المقنع بالقدر نفسه على أقل تقدير اقتراح أن سالينز، الذي يدّعي أنه السليل الثامن مباشرة لبعل شم توف [١٢٨]، إمبريالي في دخيلة نفسه. غير أن مسألة الهوية تصرف الانتباه عن القضية الرئيسة رغم أنها مسلية. فإذا توافرت للمرء المعلومات الضرورية الخاصة بالسيرة الذاتية، فقد يستطيع اقتفاء أثر السبل التي سلكها كل منهما وجعلته يؤمن بنظريته، لكن لايزال يتعين تقييم حججهما وتأويلاتهما بغض النظر عن أصولهما. كما أن تأويلهما للحقائق هو الذي يمثل في الواقع نقطة الخلاف.

وتتعلق الحجة الرئيسة التجريبية بما إذا كان أهالي هاواي قد ظنوا أن كوك هو الإله (أو أكو) لونو. وعلى نحو أكثر دقة، ماذا كان يعني إطلاق اسم لونو على كوك، وفي أي مرحلة أُلِّه؟ فيجادل أوبيسيكيري بأنه قد تم الترحيب بكوك زعيما، وحليفا محتملا في الحروب التي كان يخوضها الملك. وكانت الشعائر التي أقيمت هي التي تشهد تنصيب أحد الزعماء. ولمّا كان يطلق على الزعماء أسماء الآلهة، فقد أطلق اسم لونو عليه. وقد تعرض للقتل للسبب الدنيوي ذاته، أي لأنه هدد الرجال المهمين بعد سرقة آلة القطع. وبعد موته، أُلِّه، لأنه يستطيع بوصفه إلها الآن أن يخدم مآرب الملك. ولم يكن هذا خروجا عن التقليد - ذلك أنه غالبا ما كان الزعماء يؤلهون بعد وفاتهم.

ويجب أن يعتمد أي حكم، يُصدر عن هذه الاختلافات التجريبية، على قراءة للمصادر: أي المذكرات اليومية وملاحظات كوك وضباطه، وتلك الخاصة بالبحارة اللاحقين، والنصوص الخاصة بهاواي التي جُمعت في القرن التاسع عشر، والتقارير الإثنوغرافية لهاواي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وفي نهاية الأمر سيتعين على المتخصصين أن يحددوا آراءهم في ما يتعلق بهذه المسائل، غير أن هناك مجالا فسيحا للتفسيرات البديلة للنصوص. وعلاوة على ذلك، فإن كل نوع من هذه المصادر يطرح صعوبات خاصة به. ويستشهد أوبيسيكيري - على نحو معبر - بملاحظة

أحد كتاب السفينة، صمويل مساعد الطبيب الذي قال: «يجب أن نتذكر. أنه لا يجب الاعتماد كثيرا على البنى التي نقيمها بناء على الإيماءات والكلمات التي لانفهم سوى القليل جدا منها، وفي أفضل الأحوال لا نستطيع سوى تقديم تخمين محتمل لمغزاها» (١٢٩). لكن ـ كما يشير سالينز ـ على الرغم من أن بعضا من رجال كوك قد وصل إلى درجة من الإتقان للغة تاهيتي، وكانوا يستطيعون تمييز الكلمات في لغة هاواي التي لها أصل مشترك مع لغة تاهيتي، لكنهم لم يكونوا في وضع يسمح لهم بفهم الفوارق الدقيقة التي تنطوي عليها عملية تمييز الزعماء المقدسين عن الآلهة المتجسدين في صورة بشرية.

وتعاني نصوص هاواي أوجه قصور مختلفة (١٣٠). فيبدأ تاريخها من بعد موت كوك بخمسة وأربعين عاما، أي في فترة متأخرة من التأريخ المسيحي. وفي واقع الأمر، صُنِّفت أول وأهم مجموعة من النصوص الخاصة بهاواي بناء على طلب أحد المبشرين من قبل شباب كانوا يتدربون في إحدى المدارس الدينية لتخريج القساوسة. وكان من بين الشخصيات البارزة في هذه المجموعة الأولى من المؤرخين في هاواي ديفيد مالو David Malo، الذي ولد في العام ١٧٩٣ تقريبا. وكان موقفه من التقاليد في هاواي هو الموقف المميز لهؤلاء المتحولين من الشباب، وهو موقف «اغترابي تماما، إن لم نقل غير متسامح» (١٣١). ولا شك في أن أوبيسيكيري تسرع في رفض عملهم ووصفه بأنه ليس سوى اعتذار مسيحي، وكـ «صك أسطوري للإرساليات البروتستانتية حول الرؤية الجديدة لهاواي» (١٣٢). ومع ذلك، يبدي سالينز من جانبه استعدادا لافتراض أنه يمكن بسهولة فصل العنصر المسيحي عن الذكريات الهاوائية الحقة. كما لا يعد التأثير المسيحي المشكلة الوحيدة المطروحة في هذه المصادر. ذلك أننا لا نعرف سوى القليل عن المخبرين الذين استعان بهم مؤرخو هاواي الأوائل، لكن إذا كانت طقوس ماكاهيكي قد تغيرت جذريا بعد موت كوك ـ كما يجادل سالينز نفسه ـ عندئذ ربما لن تكون حتى أقل المذكرات تحريفا، التي جُمعت في العشرينيات من القرن التاسع عشر، قادرة على تذكر الشعائر والممارسات التي كانت سائدة في عهد كوك على وجه الدقة. وعلاوة على ذلك، كانت عبادة لونو في عهدة مجموعة من

الكهنة المخلصين، لكن في الوقت الذي جُمعت فيه النصوص، وقد كان ذلك بالتأكيد مبكرا منذ زيارة فانكوفر [١٣٣] في العام ١٧٩٣، كان كهنة لونو قد طُرِدوا من موقع معبدهم. ويقول سالينز «إن كل شيء يشير إلى أن كهنة لونو الذين كانوا موجودين وقت مجيء كوك للبلاد سرعان ما رُمي بهم في مزبلة التاريخ». وأضاف سالينز قائلا «ولم يتركوا سوى أسمائهم في مدونات التاريخ البريطانية والقليل من الآثار الخاصة بسلسلة النسب في أرشيف هاواي» [١٣٤]. وهذا كله يقترح أن المصدر الوحيد الموثوق به في ما يتعلق بعبادة لونو كان قد اختفى قبل ما لا يقل عن ثلاثين عاما من القيام بأول عملية منهجية لجمع النصوص الخاصة بهاواي.

وفي ضوء مثل هذه المشكلات المتعلقة بالمصادر، فإن أي استنتاجات حول ممارسة الأساطير في هاواي في أواخر القرن الثامن عشر يجب أن تكون في أفضل الأحوال مجرد احتمالات. كما يتعين توخي المزيد من الحذر إذا ما أقر المرء ـ بالاتفاق مع فاليريو ـ فاليري بأن التعقيد الهاوائي كان يحوي فروقا دقيقة بين الآلهة وبين تجلياتها. وكان من الصعب في أفضل الأحيان تحويلها إلى حكم بسيط على ما إذا كان شخص أو شيء ما إلها أو لم يكن. ويكتب فاليري ـ في تعليقه على الجدل الدائر بين سالينز وأوبيسيكيري ـ قائلا «لا يوجد بالضرورة تعارض بين وجهة النظر القائلة بأن كوك كان لونو الزعيم، وتلك القائلة بأنه كان لونو الإله» [١٣٥]. إذ لا تثار المشاكل إلاّ عندما تدخل الأفكار الأجنبية حول «الألوهية» في النقاش. فوفق هيرب كاواينوي كاني [١٣٦] لا تحتوي لغات بولينيزيا على «ما يعادل مثل هذه المصطلحات الدينية الغربية مثل divine (مقدس) وgod (إله) وadoration (عبادة) وholy (قدسي) وsacrifice (ضحية) وsupernatural (خارق للطبيعة) وreligion (دين) [١٣٧]. وفي النهاية، وليس للمرة الأولى، كما يؤكد سالينز، كانت هناك تأويلات متضادة في هاواي لأسطورة لونو، فـ «لا يتعين افتراض أن جميع أهالي هاواي كانوا مقتنعين بالقدر نفسه بأن كوك هو لونو، أو بشكل أكثر دقة، إن كونه «لونو»كان يعني الشيء نفسه لدى الجميع» [١٣٨].

وتتعلق أبرز الاختلافات بين سالينز وأوبيسيكيري حول متى أضفي الطابع الإلهي على كوك. وهي مسألة تجريبية تحتل أهمية كبيرة لدى الطلاب الذين يدرسون تاريخ بولينيزيا، لكنني لا أستطيع رؤية أن

التساؤلات الكبيرة التي تدور حول المنطقية البشرية تعتمد على التوصل إلى حل لهذه المسألة. ترى هل من المنطقي أكثر جعل كوك الميت إلها أم إضفاء الطابع الإلهي عليه في أثناء حياته؟ وحتى إذا كان سالينز على حق في تفسيره لهذه النصوص المتشرذمة (وهو يعتمد على معرفة عميقة بمجموعة الكتابات التي تدور حول الميثولوجيا البولينيزية)، فإنه يعترف بوجود قدر كبير من التعارض الأيديولوجي المتأثر بالمصالح السياسية، والمساق بما يصفه سالينز نفسه بـ «المنطق التجريبي». وأحيانا، يقنع سالينز نفسه ـ بحصافة ـ بصياغة حذرة لطرحه الرئيس من أن «كوك كان تجسيدا حيا للإله ـ ليس تصورك الاعتيادي للماكاهيكي ـ وليس دون ذلك. ومن ثم، فإن هذا شهادة على المنطق التجريبي الذي استخدمه أهالي هاواي، وكذلك على مرونة هذه المنطقية الفطرية، أنهم قاموا بإعادة صنع كوك من جديد وفق الشكل التصوري لمفهومهم الخاص» (١٣٩). وربما تناسب مثل هذه الصيغة تماما تأكيد أوبيسيكيري أن أهالي هاواي كانت ترشدهم منطقية قد تشبه كثيرا ما يصفه سالينز بـ «المنطق التجريبي»، وأنه من المحتمل أنهم قد ناقشوا التأويلات البديلة لمعنى الأحداث. ومن جانبه يعترف أوبيسيكيري بقوة الأساطير والطقوس في هذه العمليات التاريخية. وبالطبع، فهو يطرح النقطة الحكيمة التي مؤداها أن البحارة الإنجليز، الذين قدمهم سالينز بصفة عامة على أنهم الفاعلون المنطقيون، كانوا يقيمون حكمهم وفق معتقدات شبه أسطورية عن السكان الأصليين.

وفي النهاية، قد يكون الحكم الرصين هو أن المصادر ليست كافية لحل الجدل الدائر بين سالينز وأوبيسيكيري. وإذا أخذنا هذه المشكلات بعين الاعتبار، فإنه من المدهش حقا أن أيا من الرجلين لم يتنازل عن نقطة واحدة للآخر. ويعلق جيرتز بأن استراتيجية أوبيسيكيري تتمثل في «ضرب الثعبان بأي عصا في يديك»، لكن سالينز أيضا يوجه الضربات الشديدة إلى خصمه. فمن الصعب تمييز النقاط التجريبية الخاصة، موضوع الخلاف، عن القضايا النظرية الرئيسة، وكذلك تحديد أي الحقائق هي الأكثر أهمية في سياق الجدل النظري، نظرا إلى المشكلات المتعلقة بالمصادر والنبرة الحادة لكل من الشخصيتين الرئيستين.

وهناك صعوبة أخرى أساسية بالقدر نفسه. ذلك أنه يصعب تحديد ما تنطوي عليه نظرية سالينز تحديدا دقيقا. فأحيانا، يدافع بقوة عن شكل متطرف من أشكال الحتمية الثقافية. وفي أحيان أخرى، تصبح صيغه أقل جرأة، بل وأحيانا عادية. وغالبا ما يبدو أنه يجادل بأنه قد دُفِع بأهالي هاواي لإعادة تفعيل أسطورة لونو، وأنه عندما انحرفت الأحداث عن النص، نتج عن ذلك تحويل بنيوي منظم. ولكن في مقاطع أخرى لسالينز يبدو أن مجرى التاريخ ينعطف حسب الأسطورة، لكنه يتشكل في الوقت نفسه بفعل المصالح السياسية التي يمكن تفسيرها وفق نوع آخر من البنى، أي تنظيم للأطراف والجماعات ذات المكانة والمتنافسة على تحقيق ميزة لصالحها. ويصف سالينز في كتاب أصدره أخيرا في مجلدين عن تاريخ وادي هاواي ـ والذي ألفه بالتعاون مع عالم الآثار باتريك كيرتش ـ مشروعه هذا بلغة متواضعة. فهو يهدف إلى إظهار «كيف دخلت هاواي في تاريخ العالم هذا، عبر سلسلة من الوسائط المحلية تمثلت على شكل أنماط ثقافية من تاريخ وادي آناهولا».

كما أن سالينز غامض أيضا حيال نوعية الميثولوجيا الخاصة بهاواي. فكتب في مرحلة ما قائلا: «ثقافات مختلفة، تواريخ أصيلة historicity مختلفة» (على الرغم من أن هذا قد يكون له وقع واضح، لكن المرء يتساءل عما إذا كان مصطلح تواريخ أصيلة قد استخدم ليفسح مجالا للمناورة، في حال ما إذا هرع أحدهم لافتراض أنه يعني «التاريخ» أو «كتابة التاريخ»). ومع ذلك، فإنه يصر في أحيان أخرى على أن أسطورة لونو تعد أحد أشكال قصة بولينيزية عامة، أو حتى نسخة معدلة لأسطورة فريزرية [١٤٠] تتعلق بملك محتضر، وهي قصة واحدة، كما يقترح، قد تدعم الملكية الإلهية في كل مكان. ولا يزال سالينز أيضا مقتنعا بأن كل الدول الملكية قد تطورت من القبائل ذات الزعامات [١٤١]. وهذا يثير احتمال أن الانعكاس الميثولوجي ليس أكثر من تفسير محلي لعمليات كونية بعيدة عن إدراك الفاعلين.

ولا تتحسن المسائل مع انطلاقات التجريد الهيجلي الجديد حيث ينغمس سالينز عندما يطلق العنان لنفسه في الأسلوب النظري [١٤٢]. كما أن عودته من حين لآخر إلى المصطلحات الماركسية لا تساعد على طرح أفكاره المناهضة

للماركسية. ولكل هذه الأسباب، لا تتضح قط على نحو تام ماهية النظرية التي يتعين إثباتها. ومن ثم، يستطيع سالينز حماية نفسه في مواجهة النقاد، من خلال الاعتراض على ما يقولونه، بحجة أنهم يفرضون عليه تفسيرا قويا لنظريته، بينما هو مهتم فقط في الواقع بتأسيس فرضية معتدلة من أن الناس يفكرون في ما يحدث لهم، وأنهم مقيدون بحدود معرفتهم. ويمكن دحض نقاده على أنهم ماركسيون متشددون أو نفعيون ضيقو الأفق، أي أنهم جميعا ماديون طفوليون.

ويتساءل سالينز - في رده على الاتهام الذي يوجهه جوناثان فريدمان له بأنه ذو نزعة حتمية ثقافية - قائلا: «هل يعتقد فريدمان حقا أنني تجسيد جديد لليزلي وايت في هيئة ليفي شتراوس؟» [١٤٣] ولا أستطيع الرد نيابة عن فريدمان، لكنني يجب أن أعترف بأن قراءة سالينز تدفعني أحيانا إلى استنتاج ذلك على وجه الدقة. وأنني اتفق مع فريدمان على أن سالينز يختزل العمليات الاجتماعية إلى عمليات ثقافية، وأنني أؤيد تعليقه الموجز على نظرية سالينز (في أقوى عباراتها):

> **«وإذا ما نظرنا إلى ممارسة الأساطير على أنها تعني إضفاء الواقعية على علم الكون في الحياة البشرية. بحيث «تصبح البنية الاجتماعية هي الشكل المؤنسن للنظام الكوني» [مشيرا إلى جزر التاريخ صفحة ٥٨]، أي أنه يمثل علاقة بين النص والأداء، عندئذ فإنني أعتقد أنه من الممكن القول إن المفهوم يطابق الحتمية الثقافية البسيطة ... ويمكن طرح المشكلة ببساطة على النحو التالي، هل توجد أي مجتمعات يمثل أفرادها أساطير أصل نشوئهم؟ فمن المفترض عموما أن الفعل الشعائري هو تنظيم للفعل من خلال نظام أسطوري. لكن الحياة الاجتماعية أكثر بكثير من ذلك. وستبدو ممارسة الأساطير على أنها ليست سوى طقوس، مثل جملة النشاط الاجتماعي. وبعبارة أخرى. فإن المجتمعات المنتجة للأساطير هي فعليا نصوص في طور التنفيذ»** [١٤٤].

ويدافع سالينز عن نفسه بأسلوب مميز. فيعيد من جديد طرح فرضيته بلغة مهادنة، ثم يدّعي أن فريدمان قد أخطأ في تمثيله، شاجبا منتقده وواصفا إياه بالماركسي الطفولي. ولكن، يتمثل مغزى حجة فريدمان في أن سالينز يختزل العلاقات الاجتماعية والعمليات الاقتصادية إلى شفرات

ثقافية، ولا يمكن إهمال هذا النقد ووصفه بأنه تحريف فج. ففريدمان ناقد واسع المعرفة، كما أنه وأوبيسيكيري وأنا شخصيا، على الرغم من اختلافنا كما هي حالنا في كثير من الأمور الأخرى، نقرأ سالينز بعناية خاصة، وجميعنا نتوصل إلى الفهم بأنه يطرح حجة ثقافية قوية ـ على الأقل، أحيانا، عندما تسمح حالته المزاجية بذلك. ويجب الاعتراف بأن هناك إمكانا أيضا لاسترجاع أطروحة ضعيفة من كتابات سالينز وهي: إن الناس يحاولون استيعاب الأحداث، وهم لا يستطيعون ذلك إلا في حدود معرفتهم. وهذا الأمر صحيح بالقدر الكافي، لكنه لا يدعو إلى الدهشة. ومع ذلك، يظهر سالينز عادة كمقاتل حتمي ثقافي، وهو يميل إلى افتراض أن أي شخص يختلف معه لابد من ثم أن يكون ماركسيا طفوليا، أو نفعيا قديم الطراز.

وكتب سالينز يقول إن هدفه يتمثل في «زخم مفهوم التاريخ بالخبرة الأنثروبولوجية للثقافة» [١٤٥]. وهو يعتقد أنه قد حرر التاريخ أخيرا من إخفاقه في فهم الثقافة، والبنيوية من إخفاقها في التكيف مع التاريخ، والنظرية الاجتماعية بصفة العامة من انقساماتها الثنائية الزائفة بين الفكرة والفعل، والثقافة والبنية الاجتماعية، والبنية والحدث. ولا يمكن التسليم بهذه الادعاءات، ليس بعد. ولن يكون أي تصور مثالي قاطع للثقافة كافيا لتحقيق هذه الثورة الفكرية الكبيرة [١٤٦]. ولا تستطيع أي نظرية تغيير جديرة بالاهتمام استبعاد المصالح الاقتصادية الموضوعية والقوى المادية، والعلاقات الاجتماعية التي تقيد الخيارات، وتنظيم القوة، وقدرة الأشخاص الذين يحملون السلاح على فرض طرق جديدة من التفكير والفعل على أولئك الذين لا يحملون السلاح. وينطبق الأمر ذاته بالنسبة إلى عدم قدرة أي مؤرخ تحمل تجاهل الأفكار التي تحفز الأفعال وتشكلها. ولا شك في أن الاستنتاج المنطقي، وإن لم يكن مثيرا، يتمثل بالتأكيد في أنه لا يتعين على المرء أن يقبل بأي من الموقفين المتطرفين. الثقافة لا تقدم نصوصا لكل شيء، ولكن ليست كل الأفكار أفكارا تنتج بعد الفعل.

ولقد كان سالينز في بداياته الأولى يطمح إلى إصلاح الأنثروبولوجيا الأمريكية بتقديم نظرية ملهمة جديدة، مستقاة من ماركس. وحاول سالينز الناضج إصلاح أوجه القصور في نموذج ماركس بالاعتماد على ليفي ـ شتراوس. وبعبارة أخرى، قبل سالينز في النصف الأول من حياته المهنية الحجج

المناهضة للحتمية الثقافية. وفي باريس، قبل بالحجج المناهضة للمذهب المادي الجدلي وطورها. وربما كان على صواب في كل من هذين الأمرين. وعلى أي حال، يمكن فهم سالينز على أفضل وجه كإحدى أهم الشخصيات في الجدال الرئيس الكبير الذي هيمن على الأنثروبولوجيا الأمريكية، المنقسمة كما كانت حالها على الدوام، بين مؤيدي المذهب المادي التطوري، والنسبيين الثقافيين. ولقد أخذ ماركس وليفي ـ شتراوس وجعلهما متحدثين رئيسيين باسم الجانبين في هذا الجدل الأمريكي المختص. ولا شك في أنهما قد قاما بإحيائه، حتى إن فقد كل منهما شيئا ما في خضم الترجمة.

وإنها لمفارقة مثيرة للفضول أن تفسير سالينز لممارسة الأساطير في هاواي بات رائجا الآن في أوساط الأنثروبولوجيين في باريس. فربما اشتاقوا لأيام المجد التي شهدت البنيوية الفرنسية والماركسية وهما تحتلان مركز أي مناقشة أنثروبولوجية، ولذلك فإنهم يرحبون بإحياء هذه النظريات على يد أنثروبولوجي أمريكي بارز. وسوف يحسنون الصنيع إن هم تذكروا ما أظهره ليفي ـ شتراوس على نحو مستفيض ـ وهو أنه على الرغم من قدرة الأساطير على أن تنتقل عبر مسافات بعيدة، إلا أنها تتحول في غمار هذه العملية.



٦

عالم جديد شجاع

إن جيل الأنثروبولوجيين الأمريكيين الذين نضجوا (وثُبِّتوا كأساتذة مدرسين) في الثمانينيات، كانوا قد اجتازوا الدراسات العليا في أثناء «الستينيات» من القرن العشرين، وهو عقد شهد الاحتجاجات السياسية والمهرجانات التي انطلقت مع حركة حرية التعبير عن الرأي Free Speech Movement في بيركلي في العام ١٩٦٤ لتجتاح بقية الجامعات، وانتهت مع الانسحاب الأمريكي من سايغون في العام ١٩٧٤، ومن دون شك، لم يكن الكل مفتونا بالأحداث المثيرة في ذاك الوقت، ومن غير المعقول تصنيف طلاب الستينيات كافة في فئة واحدة ونعتهم بالمنشقين، أو الثوريين، أو الفوضويين، أو الألفيين. ومع ذلك فإنهم بدوا مختلفين للغاية عن دفعة الطلبة التي تلت الحرب مباشرة، الذين وصفهم ديفيد ريسمان [٢] بالممتثلين «ذوي التوجه الخارجي» [٣]، ممن نضجوا مبكرا واستسلموا لمستقبلهم كرجال معنيين بالتنظيم.

في ديسمبر ١٩١٠ أو قرابة هذا الوقت تغيرت الشخصية الإنسانية» [١]

فيرجينيا وولف

ولا شك في أن هناك أسبابا متنوعة للتغير الذي طرأ على الحالة النفسية والأسلوب الذي اجتاح الشباب. وكان الحرم الجامعي في حد ذاته آخذا في التغير، مع توسع الجامعات، وميلاد «الجامعة متعددة الأفرع والكليات» multiveristy، كما أن جموع الطلاب غدت أكثر تنوعا. ومع ذلك لم تكن مشاعر السخط والاستياء مجرد مشاعر محلية. فقد كان هناك شعور قوي بأن التحولات التي تشهدها الجامعات تزامنت مع نقطة تحول في شؤون الأمة، بل والعالم. وكانت الإمبريالية تخوض آخر معاركها. وكان زوالها سيعجل بالأزمة النهائية للرأسمالية. ومع ذلك، علق نكروما ـ أم ترى كان لينين؟ ـ بأن الإمبريالية كانت آخر مراحل الرأسمالية. ووفق نظرية النظام العالمي، فإن الموضوع الجوهري للتاريخ المعاصر هو اتساع رقعة الرأسمالية لتصل إلى أطراف العالم كلها، منقولة من قبل النظام الاستعماري. وجادلت المدرسة التبعية الأمريكية اللاتينية Latin American dependancy بأن الإمبريالية أصبحت الدعامة الأساس للنظام الرأسمالي، وقدمت للشركات متعددة الجنسيات بروليتاريا من مناطق بعيدة يمكن استغلالها من دون قيد. ومع انهيار الإمبراطوريات الأوروبية أخيرا، بدأت الولايات المتحدة في التدخل في الكونغو، وفي إندونيسيا، وعلى الأخص في الهند الصينية، إلا أن «الإمبريالية الأمريكية» قُدِّر لها الفشل أيضا. وربما كانت كل من الإمبريالية والرأسمالية تمران حينئذ بمرحلة الزوال، وعلقتا معا في عناق يائس أخير.

ولم يكن من المستطاع تجاهل هذه الأزمة العالمية والجلوس في الأبراج العاجية. إذ كان الطلاب يُجنَّدون لخوض حروب رأسمالية ـ استعمارية في حقول الأرز في جنوب شرق آسيا. وعودة إلى الحرم الجامعي، خدم العلماء والمهندسون المجمع العسكري ـ الصناعي. وأصبحت العلوم الاجتماعية أدوات في يد وول ستريت والبنتاجون. وكانت الأنثروبولوجيا وصيفة للحركة الاستعمارية. ويجادل كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» الذي نشر في العام ١٩٧٨ بأن جميع «العلوم الاستعمارية» ذات البنية المشتركة تقسم شعوب العالم إلى فريقين: نحن والآخرون، ونحن وهم. ثم مُثِّل الآخرون البدائيون، أي السكان الأصليين في البقاع الغرائبية، كمجموعة غير متمايزة undefferentiated، ويتميزون باختلافهم عنا، وهواختلاف ليس في صالحهم على الدوام، فهم غير منطقيين ويؤمنون بالخرافات،

ومحافظون بعناد، وتدفعهم العاطفة، ولا يتحكمون في شهوتهم الجنسية، ويميلون إلى العنف، وهلم جرا. ومن ثم تحضّ هذه الاختلافات على الاستعمار أو تبرره. والاستشراق «نوع من الإسقاط الغربي على المشرق ورغبة في التحكم فيه» [٤]. وقد كُشِفت هذه الروابط الدنيئة بين المجتمع الأكاديمي والإمبريالية في ندوات لا تحصى داخل الحرم الجامعي، والتي حلت محل المقررات الدراسية الرصينة. ثم بدأت المسيرة الطويلة عبر المؤسسات. فسرعان ما زلزلت المناقشات التي تدور حول تواطؤ الأنثروبولوجيين في مشاريع مكافحة التمرد في شيلي وتايلند، الاجتماعات التجارية لجمعية الأنثروبولوجيا الأمريكية.

ويقال: لا أحد ممن عاش خلال هذه التجربة في الستينيات يتذكرها الآن. وبالتأكيد من الصعب استحضار الأجواء التي خيمت على تلك الأعوام من دون الانجراف إلى السخرية الكاريكاتورية. وعلى أي حال، فإن اهتمامي محدد جدا. إني مهتم بالأنثروبولوجيين الشباب الذين كانوا طلاب دراسات عليا في الستينيات من القرن العشرين. ترى كيف كان الوضع بالنسبة إليهم؟ فعلى حد قول شيري أورتنر [٥] الشخصية البارزة في الجيل الجديد:

> **«إن أنثروبولوجيا السبعينيات من القرن العشرين كانت أكثر ارتباطا بوضوح وشفافية بأحداث العالم الواقعي منها بالعصور السابقة... فقد ظهرت الحركات الاجتماعية الراديكالية على نطاق واسع. فأولا جاءت الثقافة المضادة. ثم الحركة المناهضة للحرب، ثم، بعد مرور فترة وجيزة، الحركة النسوية. ولم تؤثر هذه الحركات في العالم الأكاديمي فقط، بل تأصلت في أجزاء مهمة منه. وتعرض كل ما كان جزءا من النظام القائم إلى الشك والنقد» [٦].**

ويتذكر ريناتو روزالدو [٧]، شخصية رئيسة أخرى في هذا الجيل:

> **«ظهرت مجموعات النقاش الماركسية وغيرها إلى الوجود فجأة. واحتلت الأسئلة حول الوعي السياسي والأيديولوجية موقع الصدارة. وباتت الكيفية التي يصنع بها الناس تواريخهم الخاصة، والتفاعل بين الهيمنة والمقاومة أكثر قوة من المناقشات في الكتب المنهجية التقليدية حول الحفاظ على النظام ونظرية التوازن. وكان الاشتغال بالأنثروبولوجية الملتزمة أكثر منطقية من محاولة**

المحافظة على وهم افتراض أن المحلل هو مراقب غير متحيز ونزيه.
وما ظهر في ما مضى على أنه تساؤلات عتيقة حول التحرر الإنساني
صار يبدو الآن شأنا ملّحا» (٨).

لقد تركت تلك الأيام أثرها في هذا الجيل مدى الحياة. وتوضح أورتنر قائلة: «لانزال في خضم عملية إجراء الكثير من التغييرات التي أثيرت أول الأمر في الستينيات» (٩).

وتتذكر أورتنر أن النقاد الشباب الراديكاليين بدأوا بتعرية الصلة الآثمة بين الأنثروبولوجيا والنزعة الاستعمارية، إلا أنهم «سرعان ما انتقلوا إلى السؤال الأعمق حول طبيعة أطرنا النظرية، لاسيما الحد الذي تجسِّد فيه افتراضات الثقافة الغربية البورجوازية وتواصل تنفيذها» (١٠) ويشير روزالدو إلى أن النيران الحقيقية اندلعت عندما أدرك الطلاب أن المشروع الإمبريالي كان يعمل من داخل الولايات المتحدة نفسها. ويضيف مفسرا أن اليسار الجديد حثّ «الجماعات التي تجسد الطابع الإمبريالي على أن تنتظم في مراكز تدور حول أشكال الاضطهاد القائم على الجنس، والميول الجنسية، والعرق» (١١). وتطلب مشروع التحرر هذا نظريات جديدة، ونبذت أعزّ الأفكار الأنثروبولوجية لكونها ضالة بل مغرضة أيضا. بل أثيرت الشكوك حول فكرة الثقافة نفسها. فكما يلخِّص روزالدو الأمر فإن «الفكرة المتعارف عليها للثقافة على أنها متجانسة وغير قابلة للتغيير لم تكن خاطئة فقط، بل أيضا غير ذات صلة بالموضوع (إذا استخدمنا أحد التعبيرات الرئيسة في ذلك الزمن)» (١٢).

إذن حول ماذا يجب أن تدور الأنثروبولوجيا الجديدة الفاعلة، وما المناهج التي ستستخدمها، وما النظريات التي ستدفع بمشاريعها؟ نشرت شيري أورتنر في العام ١٩٨٤ مقالا مؤثرا تحت عنوان «النظرية في الأنثروبولوجيا منذ الستينيات» Theory in Anthropology since the Sixties، تتبّع النهج الفكري للأنثروبولوجيا الأمريكية الحديثة. فقد عبث الجيل الذي دخل المجال بعد الحرب العالمية الثانية بكل من النزعة الوظيفية البريطانية والبنيوية الفرنسية، إلا أنهم عادوا مجددا إلى موضوعات أكثر تقليدية تتعلق «بالثقافة» بدلا من «المجتمع». كما أنهم انقسموا أيضا بين الحزبين الأنثروبولوجيين القديمين والكبيرين، أي

التطوريين والنسبيين، اللذين أعيدت تسميتهما في الستينيات من القرن العشرين بـ «الإيكولوجيا [13] الثقافية» cultural ecology وبـ «الأنثروبولوجيا الرمزية» symbolic anthropology على الترتيب. وكتب التطوريون، أي حزب العلم، عن التكيفات الثقافية للاحتياجات البيولوجية والضغوط البيئية. وبالنسبة إلى الحزب الإنساني، لم تكن الثقافة آلية للعيش، بل كانت نمطا من الحياة، أي مصدرا للمعاني بدلا من البروتينات، تدفعها في ذلك الأفكار وليس الجينات. بحيث تُفسَّر الثقافة لا أن تُهمَّش. إلا أنه، كما ذكرت أورتنر، انتاب المتشددين في كلا المعسكرين شعور خفي بأن أيا من المنهجين لم يكن كافيا. إذ عجز كل منهما «عن التعامل مع ما يقدمه الجانب الآخر [14]، (الأنثروبولوجيون الرمزيون برفضهم جميع مزاعم «التفسير»، والإيكولوجييون الثقافيون بعدم إبصارهم أطر المعنى التي يحدث الفعل الإنساني ضمنها). وعلاوة على ذلك «كان كلاهما ضعيفا أيضا في ما لم يقدمه أي منهما، ألا وهو أي قدر من علم اجتماع منهجي»، وهو المجال الذي اشتغل فيه مؤيدو النظرية الوظيفية من الأوروبيين بأدواتهم البدائية.

وبحلول السبعينيات من القرن العشرين كانت النماذج الراسخة في الأنثروبولوجيا الثقافية معرضة للنقد، ذلك أن مؤيديها لم يكونوا مسلحين بما يكفي لصد نقد ماركسي اتهمهم بتجاهل التاريخ والصراع، وبخدمة الإمبريالية من غير قصد. وقد امتازت الماركسية التي راجت في أوساط علماء الاجتماع الأمريكيين بفروق دقيقة عن «الماركسية الطفولية» للصراع الطبقي والحتمية التكنولوجية. وعلى الرغم من لغتها التجريدية، ونبرتها المثالية، كانت هذه الماركسية الثقافية المسطحة لاتزال تقدم وسيطا قادرا على ربط العَالِم بالناشط السياسي. وتعلق أورتنر قائلة: «لقد كانت من أوجه كثيرة الوسيلة النظرية الفضلى للأكاديميين ممن تلقوا تعليمهم في الحقبة السابقة» [15]، وأضافت: «إلا أنهم كانوا يشعرون، في السبعينيات، بأثر الفكر والعمل النقديين اللذين كانا يتفجران في كل مكان من حولهم». وبحلول الثمانينيات من القرن العشرين، ضعفت الدفعة الراديكالية المبدئية. ولم تعد الماركسية أمرا تصر التقاليد على ضرورته، إلا أنها كانت لاتزال تستطيع إضافة مصداقية رجل الشارع على معجم المصطلحات النقدية. وفي العام ١٩٨٤ كتبت أورتنر وصفا للمجال الواقع

في قبضة نوع من الإرهاق العصبي. حيث قالت: «الآن يبدو أن هناك روحا من اللامبالاة» [١٦]. وتابعت قائلة: «لم نعد نطلق الصفات بعضنا على بعض. ولم نعد على يقين من كيفية تشكيل الأطراف، ولا أين سنضع أنفسنا إذا ما استطعنا تحديد الأطراف».

وتنبأت أورتنر نفسها بحدوث تحول صوب نوع من سوسيولوجيا الفعل. قائمة على فكر بورديو بدلا من بارسونز. لكن، وكما اتضح، كانت الأنثروبولوجيا الجديدة تشبه من جوانب كثيرة الأنثروبولوجيا القديمة. وتمثلت نقطة بدايتها في الإثنوغرافيا التأويلية لكليفورد جيرتز. وأشار روزالدو إلى أن جيرتز كان يدعو في السبعينيات من القرن العشرين إلى طمس الحدود الفاصلة بين التخصصات الأكاديمية، و«إعادة تشكيل الفكر الاجتماعي»، واقترح على نحو خيالي أن ثمة رابطة بين دفاع جيرتز عن الإثنوغرافيا التأويلية وتبني اليسار الجديد مزيجا متنوعا من قضايا الأقليات. إذ كان روزالدو يرى أن «إعادة توجيه الأنثروبولوجيا كانت في حد ذاتها جزءا في سلسلة من الحركات الاجتماعية الأوسع وإعادة الصياغة الفكرية» [١٧]. وإذا ما سلمنا جدلا بذلك، فقد شكلت كتابات جيرتز الجيل الجديد من الأنثروبولوجيين، بالقدر نفسه الذي تشكلوا به بفعل تقربهم من اليسار الجديد. وبحكمة، كتب أولئك الذين اختاروا مواصلة مهنة أكاديمية إثنوغرافيات تأويلية تقليدية. غير أن تأييد جيرتز للنظرية الأدبية قدم فرصة نحو إعادة توجيه أكثر جذرية. وفي وقت مناسب بما فيه الكفاية، ظهرت الآن نظريات أدبية جديدة مثيرة، مثلما اجتاح «الهدم» [١٨] deconstruction أقسام الآداب. لذا فلا يدعو إلى الدهشة بالمرة أن يتجه التحول التالي في الأنثروبولوجيا الأمريكية نحو نسبية وثقافية متشددتين، أي برنامج جيرتز، ولكن مجردا من كل التحفظات.

وقد أعلنت هذه النزعة الجديدة عن نفسها في العام ١٩٨٦، في كتاب يحمل عنوان «كتابة الثقافة» [١٩]، الذي كان في الوقت نفسه بيانا ومجموعة أوراق قدمت في مؤتمر. وكان مؤلفوه الأحد عشر من الأنثروبولوجيين والمنظرين الأدبيين، وكانوا ينتمون جميعا تقريبا إلى الجيل نفسه، إذ كانوا في الأربعينيات من عمرهم، ويشكلون مجموعة من الأصدقاء، تخرج عدد منهم في قسم العلاقات الاجتماعية في هارفارد في أوائل السبعينيات من القرن

العشرين، في ذاك الوقت الذي بدأت فيه التركيبة البارسونزية أخيرا في الانحلال إلى عناصرها المكونة لها. وفي تحدٍ غير متوقع لروح العصر [٢٠]، كانوا جميعا من الرجال باستثناء عضو واحد. (وسرعان ما أشير إلى أن الصورة الفوتوغرافية التي تتصدر الكتاب وتظهر أحد المساهمين في الميدان وهو يكتب، قد التقطتها زوجته، وقد علقت إحدى النسويات على ذلك بالقول: مثلما كانت عليه الحال في العصور القديمة).

ومن المغري إطلاق صفة مدرسة على هذه المجموعة، لمّا صار الأصدقاء والأعداء يتلاقفون مصطلح «أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة» في ما بينهم. وكانت هناك بعض المؤشرات على تحويل ذلك إلى وضع مؤسساتي. فنُظِّمت الحلقات النقاشية المغلقة، وأُسِّس قسم خاص في جمعية الأنثروبولوجيا الأمريكية، واقتُرح في البداية أن تُمنح العضوية فقط من خلال الدعوات. وأصدر التكتل الجديد دورية حملت اسم «الأنثروبولوجيا الثقافية»، وشغل منصب رئيس تحريرها خلال الفترة من ١٩٨٦الى ١٩٩١ أحد محرري كتاب «كتابة الثقافة»، ألا وهو جورج ماركوس، الذي نشط خصوصا في تنظيم ما يشبه المشروع المشترك. وكانت المراجع تميل إلى الاستشهاد بالأعضاء الآخرين في الدائرة. (كذلك استشهد كثيرا بالكتاب الفرنسيين الرائجين في ذلك الوقت).

واعتُرِف بكليفورد جيرتز أبا للمشروع، على الرغم من تعبير عدد من المنافسينَ عن خصوماتهم الأوديبية بحرية، وغالبا ما عوتب جيرتز على تراجعه عند عتبة أرض الميعاد [٢١].

وعلى الرغم من اختلاف الاهتمامات، ركّز المساهمون في كتاب «كتابة الثقافة» على الموضوعات المشتركة، وسلّموا بفرضيات أساسية معينة، على الرغم من أنه لم يصرح عنها كلها. وطبقا لجورج ماركوس فإن الاهتمام الأكبر، أي «المهمة» الحقيقية لحلقة نقاش «كتابة الثقافة»، تمثلت في «تقديم وعي أدبي في الممارسة الإثنوغرافية [٢٢]، من خلال إظهار الطرق المختلفة التي يمكن من خلالها قراءة وكتابة الدراسات الإثنوغرافية». وتساءل جيرتز تساؤلا بلاغيا: «ما الذي يفعله الإثنوغرافي؟»، ورد على سؤاله قائلا: «إنه يكتب» [٢٣]. واستهدف المشاركون في «كتابة الثقافة» فعل الكتابة هذا. وقدم الإثنوغرافي التقليدي نفسه على أنه مُرَاقِب علمي موثوق به، يعبر الحواجز

الثقافية محتفظا بحيادية بطولية، ويذكر الحقائق بلغة موضوعية. إلا أنه صار بالإمكان الآن تعرية هذه الصورة على أنها مجرد وهم. وبالاعتماد على مصادر النظرية النقدية الحديثة، صار بالإمكان الكشف عن الخدع البلاغية لعملية التأليف (فرض السلطة المرجعية). وشأن أي مؤلف، فإن الإثنوغرافيين كانوا يكتبون «خيالا» [٢٤]. ولم تكن هذه القصص خيالا بريئا. فلا يتحدث الاثنوغرافي عن نفسه (أو عن نفسها) فقط. واهتم الإثنوغرافيون التقليديون - المتورطون في المشروعات الاستعمارية للقوى العظمى - كل الاهتمام بفرض نظام على الفوضى الفعلية للأصوات ووجهات النظر والمواقف التي واجهتهم في الميدان، وذلك لتدوين وجهة نظر واحدة عن التاريخ. وبهذه الطريقة خدموا مصالح طبقة سياسية كانت ترغب في فرض نظام أجنبي على الرعايا المستَعمَرين في الخارج، أو الأقليات في الداخل.

ولا بد من القول بأن قراءات الأدبيات الإثنوغرافية التي استند إليها النقد كانت قراءات ضحلة عموما. إذ دُعي البعض إلى التوقف بمجرد أن يعثر على أي حافز سياسي دنيء. في حين يكتفي البعض الآخر بالكشف عن أن الإثنوغرافيا تقتبس من هنا وهناك فكرة مبتذلة من أدب الرحلات. ومن الجدير بالذكر أيضا أن حفنة من الرسائل monogram التقليدية رُوجعت مرة بعد آخرى - وتعد رسالة إيفانز - بريتشارد التي تحمل عنوان نوير The Nuer [٢٥] الرسالة المفضلة. فقدمت الخطوط العريضة فقط للمواقف التاريخية، لاسيما الاستعمارية منها، وحتى الجدل الأكاديمي، إذا لم تُتجاهَل بأكملها. ويعد عمل كليفورد جيرتز «أعمال وحيوات الأنثروبولوجي كمؤلف» (١٩٨٨) هو أكثر هذه الأعمال صقلا، ولكن حتى جيرتز لم يقم إلا بمحاولات رتيبة لوضع الرسائل التي يناقشها في سياقها، أو لمتابعة التأثير الذي قد تحدثه دراسة إثنوغرافية على العلماء، أو الحكام، أو رعاياهم.

وعلى أي حال، فإن منطق النقد انطوى ضمنيا على وجوب وجود وسيلة أفضل لكتابة الأعمال الإثنوغرافية. ونظرا إلى عدم وجود رؤى خاصة محبّذة، فإنه لم يكن من الممكن تحمل صوت الراوي المحايد. فأُعطيت التعليمات لأي كاتب للنوع الجديد من الإثنوغرافيا بالظهور شخصيا، كممثل - وليس كمخرج أو ككاميرا، وبالطبع ليس كملاك مُدوِّن. وحُثَّ الإثنوغرافيون على التجربة، والتجريب بالفئات والنماذج، أي لو قلنا ذلك بشيء من التهكم لقلنا إنهم

سيكشفون بذلك عن فرضياتهم بل وقد يقوضونها. فيتعين على الإثنوغرافي أن يقدم مجموعة متنوعة من الأصوات المتنافرة، وألا يتوقف أبدا عن الحركة، ولا يقوم أبدا» بـ «إضفاء طابع جوهري» essentializing (من المصطلحات المفضلة لاضطهاد الآخرين) على شعب أو طريقة حياة بالإصرار على تقديم تصوير ثابت لما يعتقده ـ على سبيل المثال - «البالينيزيون» أو يؤمنون به أو يشعرون به أو يفعلونه، فضلا على ما تعنيه «الثقافة البالينيزية». وقد أكد البعض أنه كانت هناك مهمة أخرى، أي العبء الجديد الذي يجب أن يتحمله الرجل الأبيض، الذي كان يتمثل في الإصغاء الحريص لأصوات المظلومين الصامتة، والتحدث نيابة عن المقموعين. (لكن في نهاية الأمر قد لا تتساوى كل الأصوات).

ولم يُبشِّر المساهمون في «كتابة الثقافة» بالإحياء المنهجي فحسب. ذلك أنهم كانوا يعتقدون أيضا أن حقبة تاريخية جديدة قد بدأت، وأن الهدف الحقيقي للإثنوغرافيا آخذ في التغيير. فلم تعد الثقافات الأخرى معزولة عن ثقافتنا. فقد قام الغرب (وربما الرأسمالية) بنشر أذرعه الأخطبوطية لتبلغ كل شق باق في العالم. ومع ذلك، لم يستسلم مواطنو دول ما بعد الاستعمار ببساطة لفرض الطابع الغربي عليهم. إذ إن السكان الأصليين آخذون في الردِّ على ذلك. فهم يرفضون تصويرنا لهم، ويرفضون الجلوس ساكنين بعد اليوم أمام كاميرا الإثنوغرافي. فهم منشغلون بمشروعاتهم الثقافية التوفيقية. ومن ثم، لم يعد هناك ثقافات محافظة مقيدة بانتظار أن يصفها المراقبون خلال ظرف لازمني، أي الحاضر الإثنوغرافي. إذ يجيش كل موقع ثقافي بالحركة. ويُصنَّع التاريخ من قبل المشاريع الثقافية المتنافسة، وتعد الثقافة الآن سوقا عالميا حيث يبحث الناس عن الشيء الذي بواسطته يبتكرون هويات جديدة. أو كما أعلن جيمس كليفورد فإن «الثقافة جدلية، وقتية، ومنبثقة» [٢٦].

وانشق صدع تاريخي كبير بين عصرنا والماضي، غير أن الأنثروبولوجيا التقليدية لم يكن لديها ما تقوله عن الثورة الكونية جارية الحدوث. وفي تقديمه لـ«كتابة الثقافة»، أثار جيمس كليفورد هذا التحول التاريخي المهم في أسلوب التنبؤ للحقبة الجديدة:

> **«لقد حدث تحول مفاهيمي، تضميناته «تكتونية» [٢٧]. فنحن الآن، نثبِّت الأشياء على أرض متحركة. ولم يعد هناك أي مكان لإلقاء نظرة شاملة (من أعلى جبل) لرسم خريطة طرق الحياة الإنسانية، ولم يعد**



> **هناك نقطة أرخميدية(٢٨) نصور العالم من خلالها. فالجبال في حالة حركة مستمرة. وكذلك الحال مع الجزر؛ حيث لا يستطيع المرء أن يحتل -بلا لبس- عالما ثقافيا محاصرا ويقوم منه برحلة إلى الخارج ويحلل الثقافات الأخرى. إذ تؤثر سبل الحياة الإنسانية باطراد بعضها في بعض، وتهيمن، وتسخر من، وتفسر، وتهدم بعضها البعض. وإن تحليل الثقافات على الدوام جزء متداخل في الحركات فالاختلاف والقوة الكونية... ويربط «نظام عالمي» الآن المجتمعات على وجه الكرة الأرضية في عملية تاريخية مشتركة»[٢٩].**

وتمثلت النتيجة التي لا مفر منها في أن الأنثروبولوجيا القديمة باتت عتيقة الطراز.

كانت هذه هي الموضوعات المشتركة للحركة الجديدة، إلا أنها ربما لا تفي - ولا حتى مبدئيا - بغرض إضفاء الطابع الجوهري على المساهمات في «كتابة الثقافة» بما يلائم هذه التطلعات العملاقة. وكانت هناك فروق في الاهتمام والنبرة بين المؤلفين. فقد اعتمدوا بدرجات متفاوتة من الالتزام على مدى من الرؤى النقدية، بما في ذلك النظرية الأدبية، ونقد «التبعية»[٣٠] subaltern للعلم الاستعماري، والماركسية، ونظرية النظام العالمي - وغني عن القول إن أيا من تيارات الفكر هذه لا يمثل عقيدة واحدة متجانسة. وعلاوة على ذلك، تفرقت الدروب في الأعوام التالية. لذا بإمكان المرء الاحتجاج بإنه يمكن بيان الحال بالنظر في النصوص الأكثر تفصيلية التي كتبتها في الأعوام التالية شخصيات رئيسة من فريق مؤلفي «كتابة الثقافة».

في العام ١٩٨٨ نشر جيمس كليفورد - المحرر المشارك لـ «كتابة الثقافة» - إصدارا يحمل عنوان «مأزق الثقافة» The predicament of Culture، وهو سلسلة مترابطة من المقالات التي ظهرت في بادىء الأمر خلال الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٦، وينتسب كليفورد إلى برنامج تاريخ الإدراك History of Consciousness متعدد التخصصات في جامعة كاليفورنيا - سانتا كروز، وهو ليس أنثروبولوجيا وإنما مجرد «مؤرخ وناقد للأنثروبولوجيا»[٣١] (على حد قوله). ويقرأ كليفورد، الذي هو منظر أدبي ومفكر مؤرخ في آن واحد، ما بين سطور النصوص الإثنوغرافية للقرن العشرين، ويجد أن ما تكشف عنه ليس طبيعة الثقافات الأخرى، كما

تتظاهر بذلك، وإنما بالأحرى ما يصفه بأزمة الثقافة. ويدور كليفورد حول هذا المفهوم من عدة نقاط مختلفة، إلا أن الافتراض الرئيس يمكن اختصاره في أن العالم قد تغير. فصار الغرب يتضمن سائر العوالم الصغيرة للبقية، وتعرض بدوره للوجود الزاخم من المهاجرين. وتمر الثقافة، ومن ثم الهوية، بحالة تغير مستمر، فهما ليستا مستقرتين وممنوحتين وإنما على حالة من السيولة وتبنيان عن وعي إلى حد ما. ولم يعد بالإمكان أخذهما كأمور مسلم بها. «في نهاية الأمر، فإن موضوعي يتمثل في حالة سائدة من اللامركزية off-centeredness في عالم من نظم معان متمايزة، أي حالة الوجود داخل ثقافة في الوقت الذي تنظر فيه إلى ثقافة، أي شكل من تشكيل الذات فرديا وجمعيا. ويجيب هذا المأزق ـ الذي لا يقتصر على العلماء، أو الكتاب، أو الفنانين، أو المفكرين ـ عن التراكم غير المسبوق من العادات في القرن العشرين» [٣٢].

ومع ذلك، لا تزال الاختلافات الثقافية قائمة في هذا العالم الآخذ في التغير، بل ربما زادت حدة الاختلاف. إن «طرق الحياة المتمايزة التي كان مقدر لها أن تبرز في هذا «العالم الحديث» أعادت تأكيد اختلافها بطرق جديدة» [٣٣]. وثمة حرب ثقافية كونية تجري، إلا أن الغرب لا يضمن تحقيق النصر فيها بشروطه الخاصة. «فمن السابق لأوانه القول ما إذا كانت هذه العمليات من التغيير ستسفر عن تجانس معولم أو عن نظام جديد للتنوع» [٣٤]. ويكتب كليفورد (بصيغة المبني للمجهول التي يفضلها، وهو الأمر الذي يعد غريبا نوعا ما في ضوء تأكيده على ضرورة أن يكون المؤلف على مسرح الأحداث طيلة الوقت) قائلا إن كتابه «لا يرى العالم مسكونا بالأصالات المهددة بالانقراض... بل إن [كتابه] يشق سبلا معينة عبر الحداثة» [٣٥].

والمصطلحات الثلاثة لحجة كليفورد، المتداخلة بعضها مع بعض على نحو يتعذر تفكيكه، هي «الثقافة»، و«الهوية»، وتدوينهما في «إثنوغرافيا». فالثقافة والهوية في حالة تغير مستمر. وبالتالي، تتعرض الإثنوغرافيا لأزمة، ويجب إعادة بناء أساسها النظري. فأولا، يجب إضفاء الطابع التاريخي على فكرة الثقافة المليئة بالمشاكل. وبدا المفهوم الحديث للثقافة كرد ليبرالي على الأيديولوجيات الأقدم. ويتسم بأنه تعددي ونسبي، وهي أمور مستحدثة

ينسبها كليفورد (متبعا ستوكينغ) لماثيو أرنولد بدلا من تايلور، وذلك على الرغم من أنه يميل إلى دفع هذه الادعاءات وصولا إلى نيتشه الذي يراه كأب خفي - حارسا إن لم يكن والدا - للمفهوم النسبي للثقافة. ويقترح كليفورد، على نحو غامض بعض الشيء في ضوء هذه الأبوة، أن الفكرة الحديثة للثقافة كانت ديموقراطية أيضا، على أقل تقدير بالقدر الذي يُنظر فيه إلى الثقافة ليس كملكية خاصة بالصفوة، وإنما كشيء يتمتع به الجميع، في المستويات العليا والدنيا، وفي كل مجتمع. ومع ذلك فإن الافتراضات الخبيثة بقيت من النموذج القديم، لاسيما العقيدة التي ترى أن أي ثقافة هي وحدة عضوية متكاملة. ولم تصمد هذه الفكرة الرومانسية عن الوحدة الثقافية المتكاملة في مواجهة تشرذم العالم المعاصر.

ويبدو أن الفنانين كانوا أول من استشعر التغييرات الآخذة في الحدوث. وبفضل يقظتهم المفرطة لروح العصر، وجدوا أنفسهم في عالم فقد شكله المألوف. السرياليون العائدون من الخنادق بعد الحرب العالمية الأولى «بدأوا بواقع كان محل ريبة شديدة» [٣٦]. وفي الوقت نفسه، عبر الأطلسي، تأمل ويليام كارلوس ويليامز ـ وهو طبيب وشاعر شاب ـ بقدر من عدم ارتياح بخادمه، الذي هو «شخص غامض من أصل مشكوك فيه» [٣٧]، والذي مع ذلك اخترق، حسب وصف كليفورد، «المجال الحضري البرجوازي» لويليامز في إحدى ضواحي مدينة نيويورك في نيوجرسي. وقد أدرك الأنثروبولوجيون هذه التغييرات (التي يصفها كليفورد بصفات متنوعة مثل تحولات ما بعد الحرب العالمية الأولى، وما بعد الاستعمار، وما بعد الحداثة) بعد فوات الأوان. وأخيرا تُخلِّي عن الخيال المتعلق بالوحدة الثقافية الواحدة. فتعلم الإثنوغرافيون أن الحدود الثقافية ليست أكيدة وأنها عرضة للتفاوض، وأن كل الاختلافات الثقافية مفنَّدَة من الداخل. ومع ذلك يعتقد كليفورد أنه على الرغم من أن علينا التخلي عن افتراض أن أي ثقافة هي وحدة متكاملة صامدة، يعتنق قيمها الجميع، إلا أنه يجب أن نتمسك بمفهوم الثقافة نفسه. فيقول: «الثقافة هي فكرة شديدة التوفيقية لا أستطيع الاستغناء عنها بعد» [٣٨].

إن السبب الذي يجعلنا لانزال في حاجة إلى فكرة الثقافة هو سبب أخلاقي، أو سياسي. ذلك أن مفهوم الثقافة يقدم لنا الوسيلة الوحيدة التي نعرفها للتحدث عن الاختلافات بين شعوب العالم، وهي اختلافات

لاتزال مستمرة متحدية بذلك عمليات إضفاء التجانس. وللاختلاف الثقافي قيمة أخلاقية وسياسية. ويتعين علينا تنميته، وجعله التزاما سياسيا إزاء قوة الثقافة لمقاومة إضفاء الطابع الغربي (أو التحديث، أو العولمة، أو ببساطة، إساءة التمثيل). وهذا يشبه الإيمان، ويرى كليفورد أن كتابه (مرة أخرى يبدو ككيان مستقل، بعقل خاص به) ربما شابه تحيز طوباوي، وأن «الأمل المستمر في إعادة خلق الاختلاف يخاطر بالتقليل من أهمية التأثيرات المدمرة الساعية للتجانس للعولمة الاقتصادية وللتمركز الثقافي cultural centerlization» [٣٩].

ومع تبدد وهم وجود ثقافات ثابتة ومترابطة - الذي ربما كان واقعا فيما مضى- كذلك كانت الحال مع التأكيد على أن الهويات ثابتة منذ الميلاد، ضاربة بجذورها في نظام مستقر من المكانة الاجتماعية. ومرة أخرى، يحاول كليفورد وضع هذا التغيير ضمن إطار التاريخ، وهذه المرة في وقت مبكر إلى حد ما، «حوالى العام ١٩٠٠» [٤٠]. لكن بغض النظر عن زمن حدوث التصدع على وجه الدقة، في العصور الحديثة (أوما بعد الحداثة، أوما بعد الاستعمار)، فقد واجه كل من المواطن والإثنوغرافيين عندئذ صراعا لتشكيل نفسيهما، وللعثور على هوية في فوضى العالم الآخذ في التغير والتقارب. وفي سياق كتاب كليفورد، فإن السكان الأصليين لأمريكا، والقرويين في جزر ميلانيزيا، وخادم الشاعر من الأصول الأميركية اللاتينية في نيوجيرسي، يظهرون جميعا في الدور نفسه، ويوضعون في زمرة واحدة كأفراد مبتعدين عن وطنهم، يتلمسون طريقهم بحثا عن هويات في مواجهتهم لتهديدات الغرب. وحتى إذا ما بقينا في العواصم الكبيرة (مثل ويليام كارلوس ويليامز) فإننا نشعر بعدم الارتياح من تحديقهم، ومن أننا لم نعد في موطننا. وبالطبع، فإن المسافرين والمهاجرين - والإثنوغرافيين - هم بالتأكيد في حيرة من أمرهم تماما. ويصف كليفورد كلا من جوزيف كونراد وبرونيسلو مالينفسكي، وهما مفكران بولنديان متحرران، بأنهما لاجئان مفكران نموذجيان يتجولان في مناطق غرائبية في محاولة محكوم عليها بالفشل للعثور على نفسيهما.

ونظرا إلى أن الثقافات في حالة تقلب مستمر، والهوية هي مسألة اعتباطية، فإنه لا يدعو إلى العجب أن تمر الإثنوغرافيا بأزمة. ولما كانت الإثنوغرافيا في حد ذاتها اختراع ثقافي، فإنها «هجين من الأنشطة» [٤١]

تظهر على صورة كتابة، أو تجميع، أو كولاج حداثي، أو كقوة إمبريالية، أو كنقد هدام». لكن الشكل الأكاديمي السائد للنهج الإثنوغرافي يتمثل في نص مكتوب يصور أهداف التحليل، ويقنع القارئ. ويتمثل جدول أعماله غير المصرَّح عنه في تفعيل «استراتيجية سلطة معينة. تشمل هذه الاستراتيجية بصورة تقليدية الادعاء غير الممحص بالظهور كمتعهد لنقل الحقيقة في النص» (٤٢). غير أن الرؤى التي ينقلها الإثنوغرافيون تتوقف في أفضل الأحوال على السياق: فـ «حقائق الوصف الثقافي ذات مغزى لمجتمعات تأويلية بعينها في ظل ظروف تاريخية محددة» (٤٣). وتعد عملية الإنشاء وليس جمع البيانات ـ أي نمط الإثنوغرافيا، وليس المحتوى ـ ذات أهمية خاصة. ومن ثم ينبغي على المرء أن يقرأ النص الإثنوغرافي حتى يتسنى له كشف السبل التي تفرض من خلالها فرض رؤية بعينها، ويؤسس لادعاء للسلطة.

ويقترح التاريخ المكثف بعض الشيء الذي قدمه كليفورد لإثنوغرافيا القرن العشرين حدوث تقدم، أو على أقل تقدير تزايد في التعقيد. ففي بادئ الأمر، كانت أدوار الإثنوغرافي والأنثروبولوجي متباينة. وكان أي عالم محترف ـ ليكن تايلور، أو فريزر، أو موس - يوجه عمل جمع البيانات الذي يضطلع به غير المحترفين في الميدان، ويختار البيانات ليوضح نماذجه النظرية. وقد دفعت حرفنة العمل الميداني الإثنوغرافي، الذي كان مالينفسكي رائده، بالخبراء إلى الميدان. وبذلك صار الإثنوغرافي يدعي امتلاكه للسلطة المزدوجة للعالم الذي يعرف عما يبحث عنه وكيف يبحث عنه. إلا أن هذا لم يكن سوى تفاخر أجوف، نظرا إلى أن نموذج مالينفسكي «الرصد المشارك للحدث» participant observation كان ذاتيا على نحو لا مفر منه. إذ اعتمدت سلطة الإثنوغرافي على تجربته الفردية، إلا أنه لم يكشف للقارئ عن طبيعة هذه التجربة أو كشف عن القدر اليسير منها فقط، منطلقا من عدم ايمانه بحريته في اتخاذ القرار (٤٤).

وقدم كليفورد جيرتز مقاربة تأويلية أكثر صقلا تعتمد على «تأويل النصوص» interpretation of text. فوضح «العمليات» الشعرية الخلاقة «التي تبتكر من خلالها الموضوعات» الثقافية ويتعامل معها على أنها ذات مغزى» (٤٥). وبات من الواضح أن أي إثنوغرافي يبني البيانات من خلال حوار مع المخبرين، الذين

هم أنفسهم مُفسِّرون. إلا أن جيرنز لم يطور الموضوع بما يكفي حسب وجهة نظر كليفورد. إذ ظل المؤلفون الأصليون لهذه النصوص مجهولون، شخصيات غير محددة -«بالينيزيون». كما لم يكشف جيرتز عن نفسه، ذلك أنه لم يخاطر بهويته. وعند توليد نص إثنوغرافي في تبادلات بين الإثنوغرافي ومخبر من السكان الأصليين، يتعين على النص أن يصف آليات هذه العملية، المناورات والوسائل، التي تبين ما إذا كان السكان الأصليون ربما يولدون النصوص ويحررونها بحماسة مفرطة شأنهم في ذلك شأن الإثنوغرافي. ومثل رواية بختين (٤٦) المثالية، يتعين على الإثنوغرافيا المواكبة للتطورات أن تقدم حوارا متعدد الأصوات، ويجب أن تولي اهتماما خاصا بعمليات إعادة الخلق الهدامة للثقافة والهوية. وخلص كليفورد إلى أن «نماذج التجربة والتأويل تفضي إلى نماذج استطرادية discursive paradigm من الحوار وتعددية الأصوات» (٤٧).

ويحمل كتاب كليفورد عنوانا فرعيا هو : «إثنوغرافيا، وأدب، وفن القرن العشرين» Twenteith-Century Ethnography, Literature, and Art، ويتعامل كليفورد مع الإثنوغرافيا كفن أدبي. ويسهل على نفسه هذا الأمر من خلال استبعاد التقليد الوضعي للإثنوغرافيا، ومشروع مقارنة الثقافات المختلفة الذي كان الهدف منه خدمته (٤٨). وتثير الإثنوغرافيات اهتمام كليفورد كأشكال من الكتابة، وليس كتمثيل لشيء ما قد يكون موجودا هناك في العالم (أو لا يكون)، سواء كتب عنها أم لا.

ومن ثم فإنه لا يظهر اهتماما بما يعتقد الأنثروبولوجيون أنهم قد اكتشفوه، كما أنه لا يتساءل عن مدى سلامة تقاريرهم. فعلى سبيل المثال، يركز كليفورد في كتابته عن مالينفسكي ـ الأب المؤسس للبحث الإثنوغرافي المعاصر ـ على المشكلات التي تواجه مالينفسكي فيما يتعلق بالهوية والتمثيل الذاتي، وأيضا على «شاعرية» كتاب «مغامرو الباسيفكي الغربي» Argonauts of the Pacific الذي كتبه مالينفسكي في العام ١٩٢٢، وقد ألهم هذا العمل مارسيل ماوس لكتابة «مقال حول الهدية» Essay on the Gift في العام ١٩٢٤، وهو أثر كلاسيكي لتعميم مفاهيم علم الاجتماع لايزال يشار إليه دوما بقدر كبير من الاحترام من قبل الأنثروبولوجيين من جميع المدارس، إلا أن كليفورد غاب عنه هذا النوع من التطور الفكري ألا وهو: إن الإثنوغرافيات لا ترتبط سوى بالسير الانتقائية من الخيال ذي السلطة.

وبينما يعد كليفورد ناقدا للكتابة الإثنوغرافية، فإن ريناتو روزالدو هو إثنوغرافي شهير، كما أنه يولي اهتماما أكبر بنوع المعرفة التي يمكن اكتسابها في الميدان. وفي كتابه «الثقافة والحقيقة»Culture and Truth الذي صدر في العام ١٩٨٩، يرفض أيضا الخضوع للسلطة العلمية، إلا أنه يحث بدلا من ذلك على أمانة التجربة. وقد فسر له أفراد قبيلة الغونوت [٤٩]، الذين عمل ضمنهم كإثنوغرافي، السبب الذي اعتادوا لأجله الخروج لاصطياد الرؤوس [٥٠]، إذ إنها الوسيلة الوحيدة للتعامل مع الغضب الذي يعقب الشعور بالفجيعة. ودوّن روزالدو بالطبع هذا التفسير الثقافي في دفتر مفكرته، إلا أنه حاول بعد ذلك الكشف عن تفسير اجتماعي أكثر إقناعا لصيد الرؤوس. ولم يدرك ما تعنيه الفجيعة والشعور بالغضب لدى صائدي الرؤوس من الإلغونوت سوى عندما فقد زوجته في حادث مأساوي بينما كانا يشاركان في العمل الميداني في الفلبين، فقبل تفسيرهم للدافع وراء صيد الرؤوس.

ويتمثل المغزى من هذه القصة («الحزن وغضب صائد الرؤوس») في أن البصيرة تنبع من التجربة الشخصية. فلا يستطيع المرء إدراك التجربة التي يمر بها الآخرون سوى عندما يعاني من أمر مماثل. ويجب أن تستند الإثنوغرافيا الجيدة إلى التعاطف. فإذا الإثنوغرافي الذي يصف الحداد، يتعين عليه توضيح ما إذا كان هو أيضا عانى من فقد عزيز عليه. فالمشاعر مهمة. وينتقد روزالدو ايه.ار. رادكليف ـ براون أحد الآباء المؤسسين للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، على تحليله التقليدي للنحيب الشعائري في جزر أندامان [٥١]. فوفقا لرادكليف ـ براون، ينوح الأنديمانيون في مراسم العزاء. ويؤوِّل براون النحيب على أنه عمل رمزي، أي تقليد متعارف عليه. ويعترض روزالدو على أن مثل هذا التحليل يتجاهل ويقلل من قيمة المشاعر العاطفية للأنديمانيين في تكيفهم مع الأحداث المأساوية.

فإذا ما اكتُسِبت المعرفة عن الأفراد الآخرين بفعل تجربة المرء الخاصة بمشاعره، عندئذ ستقاوم الدعوات للخضوع للعلم. فلا يوجد ضامن لسلطة أي منظور ثقافي بعينه. والادعاء بالموضوعية خطوة في معركة السلطة، حيلة أيديولوجية خداعة. ويكتب روزالدو: «تشير هذه

المصطلحات مثل objectivity «الموضوعية»، وneutrality «الحياد»، وimpartiality «عدم التحيز» إلى مواقف شخصية خلع عليها في ما مضى سلطة مؤسساتية كبيرة، إلا أنه لا يمكن الجدال بأنها أكثر أو أقل مصداقية من تلك التي للفاعلين الاجتماعيين العارفين، والأكثر انخراطا في موضوع دراستهم، وعلى المستوى نفسه من الفطنة» (٥٢). وكان هناك سبب آخر للتخلي عن العلوم القديمة. فقد تغير العالم: وأصبح في مرحلة ما بعد الاستعمار. و«لم تعد بالإمكان المحافظة على أنماط التفكير التحليلية التي تطورت أثناء الحقبة الاستعمارية... وعلى الرغم من تكثيف إمبريالية أميركا الشمالية، فإن «العالم الثالث» قد تداخل في المدن الكبرى» (٥٣). وفي عالم حيث كل الثقافات هجين، وجميع الحدود الثقافية مخترقة ومعترض عليها، لم تعد المفاهيم التقليدية للثقافة ذات معنى. فـ «نحن كلنا نسكن عالم أواخر القرن العشرين الذي يعتمد بعضه على بعض، والذي يمتاز بالاقتباس والاستعارة عبر حدود وطنية وثقافية منفذة، مشبعة بالظلم، والقوة، والهيمنة» (٥٤).

وتشبه حجج روزالدو بشأن التاريخ، والعلم، والثقافة تلك التي طرحها كليفورد على نحو أكثر تفصيلا. ولكن عندما يتعلق الأمر بالهوية، يسلك روزالدو دربا مختلفا. فبالنسبة إلى كليفورد، باتت الهوية لا ـ مركزية ومتصدعة. وتختلق من أي عناصر يتصادف توافرها، وهي ليست مفروضة، بل اختيار صعب، وفي أفضل الحالات هي فعل إبداعي من أفعال المقاومة للسلطة. وبطل ما بعد الحداثة الذي يصوره كليفورد فاقد للقدرة، نظرا إلى عدم اليقين عندما يتعلق الأمر بالمعرفة، وإصدار الأحكام، والاختيار. إنه المواطن الأمريكي ذو الامتيازات من الطبقة الوسطى البيضاء، والذي ضل سبيله. أما حالة روزالدو فمختلفة تماما. ذلك أن والده كان أستاذا أجنبيا للغة الإسبانية في الولايات المتحدة، وهو يعتبر نفسه من الشيكانو (٥٥). ولم يوفر له هذا الوضع هوية فقط، بل مجتمعا، وكذلك أساسا ثابتا للقيام باختيارات سياسية ونظرية. فيقول: «بالنسبة إليّ كشيكانو، لا تنبع التساؤلات المتعلقة بالثقافة فقط من تخصصي الأكاديمي، وإنما أيضا من سياسات هي شخصية أكثر تتعلق بالهوية والمجتمع» (٥٦). وكشيكانو، يتعاطف روزالدو أيضا مع شعوب العالم المقموعة والمضطهدة، ومهمته واضحة: تشجيع «النقد

الاجتماعي من مواقف الخاضعين اجتماعيا، حيث يستطيع المرء العمل نحو تعبئة المقاومة بدلا من إقناع الأقوياء» (٥٧). فالنقد يجب أن يُحفَّز بـ «الفجيعة والغضب اللذين يتملكان صائد الرؤوس»، أو بالأحرى بالمكافئ الفكري لهذه العواطف الرئيسة، والتي «تتراوح من غضب فانون (٥٨) غير المهادن مرورا بغضب فريك (٥٩) المعتدل إلى الأشكال الأقل مباشرة من الغضب عند ماركس وهيرستون (٦٠)، عندما يغدو... سلاحا يستخدم في الصراع الاجتماعي». وعند إدراك مشكلاته المتعلقة بالهوية، فإن روزالدو يصبح موضوعيا من دون الاستسلام لنسبية تشل الحركة. وتشكل خبرته مرشدا رصينا للغضب الذي يشعر به الأفراد (الحقيقيون والمضطهدون). وتشكل الهوية، والسياسة، والنظرية شبكة ملتحمة.

وتبدأ حجة جورج ماركوس ومايكل فيشر في كتاب «الأنثروبولوجيا كنقد ثقافي» Anthropology as Cultural Critique (المنشور في العام ١٩٨٦) بملاحظة أن اللحظة الثورية للستينيات قد انقضت. والعالم آخذ في التغير مرة أخرى، وأن ثمة حاجة إلى رؤى جديدة لتمثل الواقع الجديد. اليوم تتصل القضايا الملحة بالمنهجية. فـ «عند أعم مستوياته، يدور النقاش العصري حول كيفية تقديم عالم ما بعد الحداثة المنبثق كموضوع للفكر الاجتماعي بمظاهره المعرفية المعاصرة المتنوعة» (٦١). وبالنسبة إلى الأنثروبولوجيين، يتمثل سؤال أكثر إلحاحا هو: كيفية الكتابة عن الشعوب الأخرى، ويحدد ماركوس وفيشر نموذجين للإثنوغرافيا انبثقا عن المناقشات الأخيرة. تفصح «إثنوغرافيات التجربة» Ethnographies of experienceعن الحياة الداخلية للمشتغلين بالعمل الميداني والتي لم تتطرق إليها الإثنوغرافيات التأويلية التقليدية. وشأن روزالدو، يتصارع كتاب هذه الإثنوغرافيات مع المشاعر ومع أطوار النفس psychodynamics. إلا أنه حتى التأويليون الأكثر حساسية وتأملا في ذواتهم قد يتجاهلون المسائل المتعلقة بالقوة والاستغلال الاقتصادي، ويتغاضون عن الانتشار الخبيث للرأسمالية العالمية. أما الصنف البديل فهو «الإثنوغرافيات السياسية ـ الاقتصادية» political-economy ethnographies، فيصور في لوحة صغيرة كيف استطاعت السبل المحددة للرأسمالية الماحقة أن «تؤثر، بل وتشكِّل الثقافات موضوع الدراسات الإثنوغرافية في كل مكان في العالم تقريبا» (٦٢).

ظاهريا، يبدو هذان المدخلان متعارضين. فيهدف مشروع المدرسة السياسية ـ الاقتصادية إلى تقديم رواية عالمية كبرى. وفي تناقض صارخ، يعترف كل من ماركوس وفيشر بأن «الأنثروبولوجيا التأويلية المعاصرة ليست سوى نسبية، أعيد تسليحها وتعزيزها من أجل حقبة من الهيجان الفكري» [٦٣]. ومع ذلك فإنهما يعتقدان أن ثمة إمكانا للتوفيق بطريقة ما بين «إثنوغرافيا التجربة» النسبية والذاتية وبين علم اجتماع ماركسي جديد ـ وذلك على الرغم من أنهما يعترفان بأن «أنثروبولوجيا تأويلية تتحمل المسؤولية الكاملة عن عواقبها التاريخية والسياسية ـ الاقتصادية... لاتزال في انتظار أن تصاغ» [٦٤]. ولكن الانفتاح على «الاقتصاد السياسي» يقدم لهما حلا بديلا للمشكلة الأخلاقية والسياسية لما بعد الحداثة. فهما لا يستطيعان، شأن روزالدو، ادعاء وجود هوية تربطهما بالمضطهَدين، إلا أنهما يتمتعان بمطلق الحرية لتصويب بندقيتيهما إلى المضطهدين. ويتمثل دور الأنثروبولوجيا في تقديم «نقد ثقافي» للغرب، وتعريَة الطبيعة المصطنعة للأيديولوجياته المهيمنة والتي تخدم مصلحتها الذاتية، كما تتمظهر في الفن، والأدب، والبحث العلمي، ووسائل الإعلام، وبالطبع، في الإثنوغرافيا.

وعلى الرغم من الفروق في نقاط الاهتمام، يعود هؤلاء المؤلفون جميعا إلى بضعة موضوعات رئيسة. وفي قلب حججهم هناك ثلاث فرضيات مترابطة، لا يمكن التوفيق بينها بسهولة، وتتعرض كل منها للنقد وفقا لأوضاعها الخاصة. ويتمثل الموضوع الأول في وجود تغيير تاريخي ـ عالمي في مصطلحات المهنة الثقافية. ثانيا، لم يعد من الممكن (إذا كان ممكنا من قبل) وضع تفسيرات موضوعية عن طرق الحياة الأخرى. ويتمثل الافتراض الثالث في أن هناك التزاما أخلاقيا للترحيب بالاختلاف الثقافي، ومناصرة أولئك الذين يقاومون فرض الطابع الغربي.

وعلى الرغم من أن هؤلاء الكتاب يتفقون على أن هناك تحولا تاريخيا عالميا، فإن التاريخ الفعلي لحدوثه ليس أكيدا إلى حد ما. وقد اشتهر تحديد فيرجينيا وولف له بالعام ١٩١٠، ويقترح كليفورد تواريخ محورية مختلفة، بما في ذلك ١٩٠٠، و١٩١٨، و١٩٥٠، بينما يبدو أن زملاءه يعتقدون أن الستينيات من القرن العشرين كانت الأعوام المهمة في هذا الصدد. كذلك يكتنف

الغموض الأمر الذي طرأ عليه التغيير بالذات، إلا أنه لا شك في أن شيئا كبيرا للغاية يحدث. ويؤكد روزالدو قائلا: «إن حقبتنا هي بلا شك حقبة ما بعد الاستعمار» (٦٥). ووفقا لماركوس وفيشر فإن «المجتمع الأمريكي، إن لم تكن... كل المجتمعات الغربية عالميا، يبدو أنه يمر في حالة تحول عميقة» (٦٦). ويتمثل المعيار المهم للتغيير في التحول من الهويات الثقافية الراسخة إلى حالة من التقلب الثقافي المستمر. ويبدو أن الأحداث الناتجة عن ذلك هي نهاية الاستعمار وعولمة الثقافة.

وهناك كثير من الاعتراضات التي ستثار ضد هذا التاريخ، حتى إذا ما قُدِّم في أسلوب شعري خُلَّب يصعب معه إدراكه بوضوح. وتتمثل أحدى الاعتراضات التي تتبادر إلى الذهن في أن الأمر لا يبدو على هذا النحو في نظر السكان الأصليين، أو على أقل تقدير في الغرب. ترى أين هي الأحداث العظيمة التي هيمنت على وعينا خلال الجيل الماضي؟ لقد وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، ومعها الهولوكوست. وتجوهلت الحرب الباردة ومعها الستالينية وثورة ماو الثقافية، والتأهب النووي. فعلى مدى قرابة نصف قرن منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، كان الأمريكيون يقارنون مجتمعهم بمجتمع الاتحاد السوفييتي. وفي أوروبا الغربية، تمثل الآخر المهم بالنسبة إلى الجيل الماضي في أوروبا الشرقية، أو ربما الولايات المتحدة نفسها. وظهر المشرق في هيئة الأوبك، أو في صورة مجموعة الحماة من «النمور» الذين كانوا يصنعون السيارات والسلع الإلكترونية، فقضوا بذلك على شركة موتورز البريطانية، بل وهددوا ديترويت.

ومع ذلك ومهما كانت غرابة أطواره، فإن تفسير التاريخ وفق ما بعد الحداثة (أو على أقل تقدير هذه الرواية الأنثروبولوجية) ليس بالشيء الجديد كما يبدو. فهو أساسا تاريخ ثقافي من نوع حداثي مألوف. ويتمثل موضوعه في انتشار العلم، والتكنولوجيا، والقيم النفعية على حساب التقاليد الصغيرة، والدول الثانوية المتأهبة للصراع. وهذا تفسير تطوري، إلا أن موضوعه قد يكون التحديث، أو فرض الطابع الغربي، أو الإمبريالية، أو الرأسمالية. تقليديا، تنازع على وجهة النظر هذه للتاريخ فريقان هما: حزب التنوير، الذي يرحب بالتقدم الذي تحرزه القيم العالمية على حساب الأعراف والخرافات المحلية، والحزب الرومانسي، الذي يتصدى لمقاومة هذه الحضارة الإمبريالية.

وبالطبع فإن كليفورد، وماركوس، والمجموعة مقتنعون بحجة الفريق الرومانسي، وذلك على الرغم من أنهم يشكلون فريق ما بعد الحداثة. فهم لا يقدرون قيمة تكامل التقاليد القديمة، وينحازون إلى الأقليات وليس الأمم. ومع ذلك، وكما يعلق ارنست غيلنر، فإن المواجهة الكلية بين ما بعد الحداثيين ومعارضيهم:

> «ربما أمكن النظر إليها على أنها - نوعا ما - عرض معاد للمعركة بين الكلاسيكية التقليدية والرومانسية، وارتبطت الأولى بهيمنة البلاط الملكي الفرنسي وسلوكياته ومعاييره على أوروبا، وارتبط الثاني برد الفعل الحتمي للأمم الأخرى، لتؤكد على قيم ثقافتها القومية الخاصة... وعلاوة على ذلك، وفي عصرنا هذا، فليست الدول المستعمَرة السابقة هي وحدها التي حصلت على الحرية، بل أيضا الحركة النسوية، والحركات المتباينة الأخرى المؤكدة للذات والتي قامت بها الأقليات أو الجماعات المضطهدة»[٦٧].

وترتبط هذه النسخة من وجهة النظر الرومانسية للتاريخ بموضوعهما المشترك الثاني: حيث يرفض الرومانسيون الخضوع للحقائق العلمية الثابتة، أو للقيم الإنسانية المشتركة. فالمعرفة تُبنى ثقافيا، وهي نسبية ثقافيا أيضا. فلا توجد قضايا مطلقة أو قضايا كونية. ويتعين أن يُعامل العلم نفسه كخطاب ثقافي، ذي غرض أيديولوجي. فالوضعية أيديولوجية رأسمالية وإمبريالية وللطبقات السلطوية تعمد إلى إفراغ المعنى البشري. ولكن لا تستند ادعاءاتها إلى الموضوعية والسلطة، كما لا تستند إلى شيء أكثر جوهرية من البلاغة الخطابية. والمناشدات العلمية ليست سوى مسرحيات مُقنَّعَة للسلطة، أي استراتيجيات لفرض مجموعة واحدة من القيم على العالم بأسره. ويقدم ارنست غيلنر تلخيصا تهكميا:

> «ومضت الاستعمارية مع الموضوعية، والتحرر من الاستعمار مع علم التأويل، وبلغت ذروتها أخيرا في ما بعد الحداثة. فالموضوعية شكل من أشكال الإمبريالية، أو ربما كان العكس صحيحا، أو كليهما معا. إذ إن الحقائق المقدمة على نحو واضح والمستقلة (افتراضيا) أدوات وتعبير عن الهيمنة الاستعمارية، وعلى النقيض من ذلك، ترمز الذاتية إلى المساواة والاحترام المتبادل بين الثقافات»[٦٨].



وهناك تناقض واضح بين نظرية المعرفة النسبية هذه وبين ادعاء القدرة على الإشارة إلى وجود أزمة ثقافية كونية. فيشير غيلنر قائلا: «إذا أشرنا إلى أن العالم قد تغير، فسنبدو كما لو كنا نمتلك معلومة موضوعية عن ذلك» [٦٩]. وهناك تناقض آخر بين إنكار أن ثمة إمكانا للوقوف على معرفة موضوعية وبين النبرة الأخلاقية الصلدة التي يوظفها هؤلاء المؤلفون على نحو معتاد. وقد لا يعرفون أي شيء على وجه اليقين، إلا أنهم يعرفون ما يروق لهم. فهم ينحازون إلى جانب شعوب العالم التي تقاوم «فرض الطابع الغربي» أو «التحديث» أو «العولمة». ولكن ترى على أي أساس يبررون الانحياز إلى أحد الجوانب؟ وما الذي يبرر انتماءهم السياسي؟ وباسم أي مبادئ يدعوننا إلى القتال؟

وبأسلوب رومانسي مميز، ينتقد كليفورد إدوارد سعيد على ما يصفه بإنسانية مملة. إذ يصر سعيد على القيم العالمية، ولا يشعر بالارتياح إزاء سياسات الهوية. ويتساءل قائلا: «ترى هل فكرة وجود ثقافة متميزة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) هي فكرة نافعة، أم ترى أنها تنخرط على الدوام في تهنئة الذات (عندما يناقش المرء نفسه) أو في العنف والعدوان (عندما يناقش المرء «الآخر»)؟» [٧٠]. ويشير إلى إمكان استخدام الانجذاب إلى الهوية الثقافية «لتعبئة المشاعر العاطفية على نحو رجعي» [٧١]. أي دعوة الناس إلى الحرب. ووفق كليفورد، يصر سعيد بشدة على القيم الإنسانية المشتركة إلى حد لا يترك له أي لغة للكتابة عن الاختلاف على نحو مناسب. لكن كليفورد نفسه يواجه صعوبة مماثلة بالنسبة إلى تحديد ما يشترك فيه الأفراد. ويعترف قائلا: «إن التأكيد... على الطبيعة التناقضية للمعرفة الإثنوغرافية، لا تعني التشكيك في أي أسس ثابتة أو رئيسة للتشابه الإنساني» [٧٢]. وأخيرا، فسعيد في نهاية الأمر مواطن عالمي، يطالب برد إنساني مشترك على المآزق الإنسانية. ويختار كليفورد الاختلاف، ويأمل أن تكون العواقب حميدة. وهو على استعداد للتشكيك في «أي أسس مستقرة أو رئيسة للتشابه الإنساني» بغية التأكيد على الاختلاف على حساب ما يصفه ساخرا بالمواطنة العالمية (مصطلح للاضطهاد ذو أصل آثم ينبع من الخطابات التوتاليتارية المعاصرة). ولكن لا يُترك لكليفورد أي سبب وجيه يطرحه لانحيازه إلى ضحايا العولمة.

وهناك صعوبة مرتبطة بالموضوع، قد توصف على أنها مشكلة تتعلق بالشرعية. من يستطيع التحدث نيابة عن الآخر؟ إذ منح اليسار الأوروبي بصورة تقليدية سلطة خاصة للزعماء القادمين من الطبقة العاملة. وفي تقاليد القومية الرومانسية، وحدهم السكان الأصليون يمكنهم التحدث عن السكان الأصليين. وإذا كان النزاع يدور بالأحرى بين الإمبرياليين وضحاياهم، وإذا كانت الهوية وحدها هي التي تستطيع منح سلطة التحدث، عندئذ لا شك في أنه يجب منح حق الكلام للأفراد الذين يستطيعون الزعم بانتمائهم لأصول مشتركة مع الضحايا. ومن الواضح أن هذه الافتراضات مملوءة بالمشاكل، ولا يرجع ذلك فقط إلى وجود سكان أصليين وفرق من السكان الأصليين ومتحدثين متنافسين ـ بما في ذلك غالبا، الخصمان القديمان: الحداثي والتقليدي. ولا شك في أنه قد يكون هناك فرق بين التحدث عن شخص آخر في سياق سياسي، وتقديم تمثيل لمعتقداته أو أفعاله، وبين الدفاع عن ذلك.

وربما يفرض هذا التعارض، الثنائي بين السكان الأصليين والمستعمرين، والمضطهَدين المضطهِدين، أيضا تجانسا مصطنعا على جميع شعوب ما بعد الاستعمار، فيضفي عليهم طابعا جوهريا، ويرغمهم بالقوة على الاضطلاع بدور ضحية نمطية في مسرحية غربية مؤثِّرة. ولا شك في أن لهذا الدور المعروض عليهم سلبياته. ولنبدأ بهذا المثال، فإنه على الرغم من آمال غاندي، فإن مقاومة العلم والتكنولوجيا في عالم ما بعد الاستعمار ليست عالمية. وعلى النقيض من ذلك، أشار ليفي ـ شتراوس منذ جيل إلى أن حكام الدول الجديدة يطلبون بإلحاح المزيد من التكنولوجيا الغربية [٧٣]، كما لم يرحب بالضرورة بالتركيز على الاختلاف الثقافي في مجتمعات ما بعد الاستعمار. ففي العديد من الأماكن، ولدت التجارب التاريخية الريبة، بل والعداء إزاء الترحيب بالاختلاف الثقافي، الذي كان غالبا ما يستغل من سياسة «فرِّق تَسُد». وفي جنوب أفريقيا دعمت لغة «الهوية الثقافية»، وأيديولوجية «القدر الثقافي»، طغيانا شنيعا. وربما شعر المهاجرون للغرب بالاضطراب أيضا من جراء حضهم على الاعتزاز باختلافاتهم والبناء من فوقها، وذلك في الوقت الذي، ربما، يستمتعون فيه بفرصة أن يصبحوا مواطنين غير موصوفين بأصولهم.

ترى ماذا سيقول رسول الاختلاف لهؤلاء الذين يقاومون الإمبريالية. ولكنهم يدعون إلى إنسانية عالمية؟ يردّ، على سبيل المثال، إدوارد سعيد ـ الذي لا يشعر بالارتياح حيال المناشدات التي تنادي بالاختلاف والهوية ـ صراحة ضد الافتراض الذي يرى أن «السيدات فقط هن اللاتي يستطعن فهم التجربة النسوية، وأن اليهود هم وحدهم الذين يستطيعون إدراك معاناة اليهود، وأن الرعايا الذين خضعوا للاستعمار في ما سبق هم وحدهم الذين يستطيعون استيعاب التجربة الاستعمارية» [٧٤]. وتقاوم ليلى أبو لُغد، التي تعرّف نفسها على أنها نسوية و«نصفية» (أي نصفها أمريكي، والنصف الآخر عربي)، التركيز على الاختلاف الثقافي بلغة مماثلة، مجادلة بأن التأكيد على الاختلاف يحمل معه تأكيدا على السيادة التراتبية، و«ينطوي دوما على العنف المصاحب لقمع أو لتجاهل الأشكال الأخرى من الاختلاف» [٧٥]. (فقد تتباين أهمية الجنوسة في ما بين الثقافات المختلفة). وتخلص إلى أنه «قد يتعين على الأنثروبولوجيين النظر في استراتيجيات للكتابة ضد الثقافة»، كما تحثهم على إيجاد «أوجه التشابه في حياتنا جميعا».

وبتنحية مشكلاتها المنطقية جانبا، لقد كان لحركة ما بعد الحداثة تأثير شلَّ حركة تخصص الأنثروبولوجيا. فنفت إمكان قيام أنثروبولوجيا مقارنة للثقافات المختلفة. وبشرت باكتشاف كبير في الإثنوغرافيا، وقد كانت هناك بعض الإثنوغرافيات المبدعة والناجحة وفق نظرية ما بعد الحداثة، لكن تأثيرها الرئيس تمثل في إثارة التوتر بين الإثنوغرافيين الشباب إلى حد لم يعد من المستطاع معه إقناعهم بالذهاب إلى الميدان. ويعلق كليفورد جيرتز بأن هؤلاء الشباب يشعرون بأنهم «مطاردون من عدم يقين داخلي رهيب، يصل إلى درجة تعادل ـ تقريبا ـ نوعا من التوهم المعرفي المرضي، ويتعلق بالكيفية التي يستطيع المرء من خلالها معرفة ما إذا كان أي شيء يقوله عن الأشكال الأخرى من الحياة صحيحا» [٧٦].

تُرى لماذا إذن حققت هذه الحركة الفكرية هذا النجاح؟ أحد الاحتمالات - الذي كان موضع جدل مطول ـ هو أن ما بعد الحداثة هي أيديولوجية تتعلق باختيار المستهلك، إلا أن هذا لا يتفق مع العداء الانعكاسي الذي يكنه دعاة ما بعد الحداثة للحلم الأمريكي. ويرجع آخرون جاذبيتها على نحو أكثر دقة إلى الجامعات. فيقترح جويل كان [٧٧]: «أن الأمر الأكثر جذبا للانتباه في كل هذا

النقاش حول الثقافة والاختلاف هو ارتباطه الضئيل ظاهريا بالعالم خارج الأكاديمية، وهذا القدر الكبير من التركيز الذي يوليه على ـ ما يبدو ـ لقضايا مثل المنهج الدراسي، واختيار الطلاب، وممارسات التعيين، والترقية، وشغل المناصب وهلم جرا، والتي هي اهتمامات عامة، خصوصا عند الأكاديميين» (٧٨). كما طُرح أيضا الافتراض الدنيء بأن برنامج ما بعد الحداثة يخدم أغراضا نافعة في المعارك الأكاديمية الدائرة من أجل الحصول على الترقيات والسلطة الأكاديمية. وطبقا لبول رينبو (في مساهمة هدامة في «كتابة الثقافة») «يجب النظر إلى هذه الإدعاءات على أنها تحركات سياسية ضمن الوسط الأكاديمي» (٧٩). أما الجمهور الذي يكتب له كليفورد والبقية هو قريب من البيت، إنه «الوسط الأكاديمي في الثمانينيات من القرن العشرين. لذا، وعلى الرغم من أنه ليس خطأ تماما، فإن وضع أزمة التمثيل ضمن سياق من تمزيق اللا ـ استعمارية هو... أساسا يجانب الموضوع» وكما يخلص أرنست غيلنر حجته «إن العاصفة والإجهاد ومنصب أستاذ مدرس قد تكون شعاراتهم» (٨٠).

ولا شك في أن هذه الاعتبارات تأتي في صميم الموضوع، إلا أنها ربما تنسحب على أي أمر أكاديمي مستحدث. ولكنها لا تفسر السبب الذي جعل هذه الحركة - على وجه الخصوص - تسيطر على الأنثروبولوجيا. ومن الأفضل البدء باستحضار نجاح جيرتز في إعادة توجيه الأنثروبولوجيا الثقافية في الولايات المتحدة كفرع معرفي في إطار الدراسات الإنسانية. وعندما تغير اتجاه الرياح في قسمي الفلسفة والآداب، كان الواضح أن الأنثروبولوجيين ضبطوا أشرعة سفنهم وفق الاتجاه الجديد. وإذا كانت الثقافة نصا، عندئذ تعتمد تأويلات الثقافة على ما يقوله الخبراء الموثوق بهم عن ماهية أي نص. وكان جيرتز يأمل أن تصلح الأنثروبولوجيا الدراسات الإنسانية، إلا أن تأثير برنامجه تمثل في إخضاع الاهتمامات النظرية للأنثروبولوجيا الثقافية إلى فروع المعرفة الرئيسة في الدراسات الإنسانية. فاشتركت كلها في الموضوع نفسه، وكان الكل طرفا في اللعبة ذاتها: أي تأويل الثقافة. وكان الشكل المعترف به للثقافة يتمثل في الأدب والفن.

إلا أن تيار ما بعد الحداثة الأمريكي دعمته أيضا حركة اجتماعية غدا فيها «الاختلاف» (الهوية العرقية، الجنوسة، الميول الجنسية، بل والإعاقة) الأساس لادعاء ينادي بالحقوق الجمعية. وكان هناك منطق مشترك لهذه

الادعاءات جميعها وهو: لم تكن حوادث البيولوجيا بل الهويات الثقافية هي التي أوجدت الاختلاف، لذا يتعين التأكيد على الهوية الثقافية واحترامها. ولم يكن التقليد السائد على المجتمع سوى موقف ثقافي غدا مهيمنا. وكانت الحضارة الغربية - ببساطة - الثقافة المفضلة لصفوة معينة من الذكور البيض. وبينما كان تيار ما بعد الحداثة في أوروبا مرثاة لنهاية الماركسية، أصبح في الولايات المتحدة مصدرا لدعم أيديولوجي لسياسات الهوية [٨١]، وهي حركة أسست مراكزها الحيوية في كليات الآداب في الجامعات الأمريكية.



7

الثقافة والاختلاف والهوية

السمة الأكثر استثنائية من سمات الشخصية الفكرية [لزعيم الباسوثو [1]] في مهارته في التعميم. إذ بينما يقرأ السيد كاساليس عليه أي جزء من التاريخ القديم أو الحديث، وهو ما يقوم به أحيانا بناء على طلبه، فإن فكره يكون مشغولا على الدوام بفلسفة الموضوع، ويربت على فخذه بيده اليمنى، ملقيا بنفسه على أريكة الإرسالية، مثل رجل عثر على مبدأ جديد أو براهين جديدة كان يقتصها لتأييد مبدأ يتمنى أن يؤسسه على شكل أكثر ثباتا، وأحيانا يعبر عن نفسه بمشاعر تكاد تبلغ حد النشوة. ويفسر ذلك قائلا: «كاساليس، إنني أرى أن البشر ظلوا على شاكلة واحدة في جميع العصور، فاليونانيون والرومان والفرنسيون والإنجليز وشعب باسوتوس يشتركون في طبيعة واحدة».

من تقرير لأحد المبشرين عن موشويشوي، زعيم باسوثو كتب في العام ١٨٤٣ [٢].

«السعي وراء هوية هو نضال وجودي يائس يهدف إلى وضع أسلوب للحياة يمكنه الاستقرار ولو لحظة قصيرة».

المؤلف

يحتد الأنثروبولوجيون جدا هذه الأيام عندما يناقشون موضوع الثقافة ـ وهو أمر يدعو إلى الدهشة عند النظرة الأولى، نظرا إلى أن

أنثروبولوجيا الثقافة قصة ناجحة إلى حد ما. فبينما تلاشت أغلب المفاهيم الرصينة من خطاب العلوم الاجتماعية، مايزال حتى الشخص ما بعد الحداثي يتحدث من دون تكلف عن الثقافة (من خلال الاقتباسات إذا اقتضت الضرورة، لكن مايزال... يقارن مصير الشخصية، أو البنية الاجتماعية، أو الطبقة، أو أخيرا الجنوسة). وفي واقع الأمر، بالطبع، فإن الثقافة الآن أكثر رواجا مما كانت عليه حالها في أي وقت مضى. فقد نهضت بها فروع المعرفة الأخرى، وكُرِّس تخصص جديد، هو الدراسات الثقافية، كلية من أجلها.

وإلى وقت قريب جدا كانت هناك أيضا درجة عالية من الإجماع بشأن الموضوع. فحتى هذا اليوم، يمكن وضع قائمة من فرضيات الثقافة يرحب معظم علماء الأنثروبولوجيا بالموافقة على عدد منها (على أقل تقدير إذا سُمح لهم بكتابة تحفظاتهم الشخصية في الهامش). مثلا في المقام الأول، أن الثقافة ليست مسألة تتعلق بالعرق. وهي مكتسبة، وغير متوارثة في جيناتنا. (وسيُسلَّم فورا بهذا الأمر، على الرغم من أنه الآن يوجد قدر أكبر من الاهتمام في بعض الدوائر بماهية دور الجينات على وجه الدقة). ثانيا، أن هذه الثقافة الإنسانية المشتركة تتقدم. إننا نتحدث هنا عن مدى بعيد للغاية، ولا شك في أن التقدم لم يكن متساويا كما أنه عرضة للانتكاسات، إلا أنه من الملاحظ أن هناك تقدما تقنيا لا رجعة فيه، وبمعدل متسارع. ويمكن قياس التقدم التقني، وتعقب تأثيراته في الانتشار والنمو السكاني، وكذلك في تطور الأنظمة الاجتماعية الكبيرة الحجم والمعقدة. (وقد يُسلَّم بهذا الأمر على مضض أكبر، شريطة الإقرار بأن ما قد يرحب به البعض على أنه فجر جديد قد يكون كارثة بالنسبة إلى الآخرين).

ثالثا، هناك اتفاق عام بشأن ما ينطوي عليه مصطلح «الثقافة» وفق استخدام الأنثروبولوجيين الثقافيين الأمريكيين، مثلا في كتابتهم عن ثقافة الكاوكيتول، أوحتى الثقافة الأميريكية، بدلا من الحضارة العالمية. الثقافة هنا أساسا مسألة تتعلق بالأفكار والقيم، أي تنظيم جمعي للفكر. إذ يُعبَّر عن الأفكار والقيم والكون والفضيلة والجمال بالرموز، لذا ـ إذا كانت الوسيلة هي المضمون ـ يمكن وصف الثقافة على أنها نظام رمزي. ويميل الأنثروبولوجيون الأميريكيون أيضا إلى التأكيد على أن هذه الرموز والأفكار والقيم تظهر عبر مدى متباين ولانهائي من الأشكال. على أحد المستويات، يعد هذا افتراضا تجريبيا (أقوام مختلفون، أحداث مختلفة). لكن غالبا ما تُستَشفّ نسبية

فلسفية عميقة من ملاحظة أن العادات ليست وحدها القابلة للتغير من الناحية الثقافية، بل القيم أيضا. ويترتب على ذلك عدم وجود معايير ثابتة عموما يمكن من خلالها الحكم على المبادئ والممارسات الثقافية. (ولترسيخ هذه الحجة، من المفيد التقليل من أهمية ما يشترك فيه الناس بخلاف ـ بالتأكيد ـ القدرة على تطوير ثقافات مختلفة تماما).

وأصبح هذا المفهوم عن الثقافة هو العملة الرائجة، وليس في أمريكا وحدها. وكان من الطبيعي أن يرحب الأنثروبولوجيون بالترويج لأفكارهم، التي كانت، وفق اعتقادهم، لا تستطيع سوى تعزيز قدر أكبر من التسامح، إلا أنهم كانوا لا يزالون يتوقعون أن يُعتَرف بهم كخبراء أكاديميين في هذا الموضوع. لكن على الرغم من أن الجميع يتحدثون الآن عن الثقافة، فإنهم لا يتطلعون إلى الأنثروبولوجيين بوصفهم مرشدين لهم في هذا الصدد. وهو أمر يصعب تَقبُّله. فيكتب عالم الأنثروبولوجيا ترينس تيرنر[٣] يقول: «يتشكى الأنثروبولوجيون كثيرا من أنهم متجاهَلون من قبل التخصصات الأكاديمية الجديدة، مثل الدراسات الثقافية، ومن قبل كل من الأشكال الأكاديمية والأشكال غير الأكاديمية المتعلقة بـ «التعددية الثقافية» multiculturalism. ويضيف قائلا: «غدا معظمنا يجلس لفترة طويلة مثل زهرة الحائط [٤] مثقفة حزينة، بانتظار أن يطلب أحدهم منا تقديم حكمتنا الرفيعة، ونشعر بما هو أكثر من الغضب أننا لا نُدعى أبدا» [٥].

وهذه صورة بلاغية ثقافية لم تعد رائجة نوعا ما. فأنا لا أنظر إلى زملائي على أنهم زهرات الحائط في حفل، على الرغم من أنهم أحيانا يحملون المرء على التفكير فيهم ، كما محلات أطعمة راقية عتيقة الطراز يمارسون نشاطهم في ظلال مركز تجاري ضخم. إلا أن تيرنر وضع يده على السبب وراء خسارة الأنثروبولوجيين لنصيبهم من السوق. إذ عاد النقاش بشأن الثقافة سياسيا من جديد. ويشير تيرنر قائلا: «إن التعددية الثقافية، على خلاف الأنثروبولوجيا، هي بصفة أساس حركة تدعو إلى التغيير» [٦]، وقد حدث شيء ما مماثل من قبل ـ بل أكثر من مرة ـ في التاريخ الفكري لنظرية الثقافة، نظرا إلى أن الموضوع عاش حياة مزدوجة على الدوام، معزولا في أغلب الأحوال في المكتبات وقاعات المحاضرات، مصيخا السمع للصرخات الصادرة من الحواجز العسكرية، وأحيانا يفقد نفسه في خضم أحلام الحرب أو الثورة. وقد حاول تالكوت بارسونز

وكلايد كلوكهون وألفريد كروبر دعم علم موضوعي للثقافة في الخمسينيات من القرن العشرين، وفي الجيل التالي دفع كليفورد جيرتز بالادعاءات الرامية إلى وضع علم تفسير فكري منفصل للثقافة. إلا أن «دكتور جيكل» أخذ جرعة ثانية من ترياقه، وانطلق «السيد هايد» المخرب مجددا في الشوارع. وفي التسعينيات من القرن العشرين، كان بالكاد يمكن تمييز نظرية الثقافة في أمريكا عن السياسة الثقافية. ومن ثم وعلى نحو محتوم، رُكن الأنثروبولوجيون على جنب. وبالنسبة إلى جيل مُسيَّس، فإن المقالات عن مصارعات الديكة في بالي بدت غريبة وطريفة، وبعيدة عن الحدث.

وردا على ذلك، حث بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين زملاءهم على دخول المحفل السياسي، لإقحام رؤى الأنثروبولوجيا في النقاش العام. إذ إن كتابا كبارا في الثقافة، من هيردر مرورا بنيتشه إلى أدورنو وغرامشي وإلياس وويليامز، لم يرتابوا قط في أن الثقافة شأن سياسي. وفي الأنثروبولوجيا، لم يتردد بواس ومالينفسكي وميد وليفي - شتراوس في معالجة المسائل السياسية الكبيرة. وحتى الأنثروبولوجي المتشكك ربما يجد أن الخطاب المُسيَّس الراهن بشأن الثقافة يثير انعكاسات غير مريحة في ما يتعلق بالمعاني الضمنية للنظرية الأنثروبولوجية.

ويفرض العلم الأكاديمي الجديد المتعلق بـ «الدراسات الثقافية» تحديا قويا. وتشمل «الثقافة» في الدراسات الثقافية الفنون الجميلة، والأدب، والبحث، أي مواد المنهج التعليمي للدراسات الإنسانية، كما تضم أيضا فنون الإعلام السوداء، ومجال الثقافة الشعبية ذي الحدود الفضفاضة حدَّ الغموض (مزيج مما كان يطلق عليه الفولكلور ومن الفن البروليتاري، بالإضافة إلى الرياضة). وتُقيَّم هذه الأشكال من الثقافة على نحو مختلف. ويمكن القول تقريبا، إن الثقافة الرفيعة الرسمية مشبوهة، ويُحكم على الثقافة الجماهيرية أنها اصطناعية، إن لم تكن فاسدة على نحو لا صلاح له (على الرغم من أنه قد يسمح للبعض بالتمتع بالمسلسلات التليفزيونية الطويلة)، إلا أن الثقافة الشعبية تعامل بتعاطف. ولا تنظر وجهة النظر الأكاديمية الراديكالية للثقافة الرفيعة على أنها سلعة عامة، يجب الحفاظ عليها وتوريثها. فيجب فهم «ثقافة» الصفوة بالأحرى كشكل من أشكال الاستهلاك البيِّن، أي علامة تدل على المكانة. أنها تدعِّم القوة القمعية للطبقة الحاكمة، فضلا عن أن إضفاء الأهمية الشديدة عليها يضعف الأغلبية.

ففي أمريكا متعددة الثقافات، يقال إن مقررات «الحضارة الغربية» تعمل على تغريب alinate الطلاب القادمين من خلفيات أخرى. إلا أن المفكر الناقد ينزعج بشكل أكبر من القوة الثقافية المستخدمة ببراعة من قبل وسائل الإعلام الجماهيرية. كونها أدوات لرأس المال، فإن الإعلام لا يسوّق فحسب المشروبات الباردة، وإنما أيضا الطموحات الزائفة. ويشير ستيفان كوليني [٧] في مراجعة نقدية لمجموعة كتابات مؤثرة تدور حول الدراسات الثقافية إلى الشك الذي يرقى إلى حد الجنون تقريبا والذي يؤرِّق نقاد الإنتاج الثقافي قائلا:

> **يتمثل الشك في أن معظم أشكال النشاط الثقافي هي أساسا مظهر كاذب يخفي وراءه حقيقة مفادها أن أحدهم يحاول خداع شخص آخر... وبالكاد تمر صفحة من هذا المجلد الضخم دون أن يُلفت انتباهنا إلى أن أحدهم ممن يمتلك شكلا من أشكال القوة ... يحاول أن «يهيمن على» أو «يقمع» أو «يضغط» أو «يربك» أو «يستغل» أو «يهمش»..... شخصا آخر، ونتيجة لذلك يقع على عاتق أولئك المشتغلين بالدراسات الثقافية تبعة «تقويض» و«كشف غطاء» و«الطعن في» و«دحض شرعية» و«التدخل» و«النضال ضد» ذلك** [٨].

ولما كانت الثقافة الشعبيةتقدم أفضل أمل لمثل هذه المقاومة، باتت تبعا لذلك البؤرة المبدئية للدراسات الثقافية. وبينما كانت الدراسات الثقافية تتطور في الجامعات البريطانية في الستينيات من القرن العشرين، مستلهمة رايموند ويليامز وضاربة بجذورها في اليسار البريطاني الجديد، كانت الثقافة الشعبية الموضوع الساخن. ويتذكر ستوارت هول ـ الشخصية الرائدة في هذا الحقل ـ أن ذلك لم يكن يحدث، لأن الثقافة الشعبية كانت تعد على أنها لا ضرر منها، إذ أن خطر أن تسخيرها لخدمة أصحاب النفوذ قائم على الدوام. ويضيف قائلا: «إنها جزئيا موقع نشوء الهيمنة وحيث تكون في أمان». وعلى الجانب الآخر، وإلى الحد الذي يمكن به السيطرة على الثقافة الشعبية من قبل الأفراد أنفسهم، فإنها «أحد الأماكن التي قد تتشكل فيها الاشتراكية» [٩].

وسواء احتفت الدراسات الثقافية بالهيمنة أم أدت واجبها في مكافحتها، فإنها كانت على الدوام مسعى أكاديميا وحركة سياسية في آن واحد. فيندمج النقد الثقافي والسياسي في الدراسات الخاصة بالسينما والتليفزيون والرياضة، ويتحدى النشطاء ـ المعنيون بالطبقة والعرق والجنوسة ـ الدعاية السياسية

القمعية للإعلام. وتعلن الصفحة الأولى للدورية الدولية «الدراسات الثقافية» Cultural Studies أنها «مكرَّسة لمفهوم أن دراسة العمليات الثقافية، لا سيما الثقافة الشعبية، مسألة مهمة ومعقدة، ومفيدة من الناحية النظرية والعملية». وفي أوروبا، على أقل تقدير، فمن المسلم به أن القائمين على الدراسات الثقافية هم من اليساريين. وعن ذلك كتب جون ستوري [١٠]: «إن جميع الافتراضات الأساس للدراسات الثقافية هي ماركسية» [١١]. وقد كانت الماركسية أقل تأثيرا في الولايات المتحدة، إلا أن الدراسات الثقافية في أمريكا تتميز بالمعارضة الراديكالية التقليدية لفصل النظرية عن الممارسة. وربما ينخرط المتخصص الثقافي في كليهما دون أن يترك مقرها، والذي من المحتمل أن يكون في إحدى الجامعات في قسم الآداب أو التربية. وليست القضايا السياسية الملحة ببعيدة، لما لها من دور في تجنيد الطلاب وهيئة التدريس وفي تحديد المرجعية.

ويمكن الاحتجاج أنه يجدر إدراج الأنثروبولوجيا في نطاق الدراسات الثقافية، إذا عليها بالفعل واجب مدني لفضح العدو (الرأسمالية والهيمنة الغربية والسلطة الأبوية). وهذه هي الحجة العامة التي دفع بها كل من ماركوس وفيشر في كتاب «الأنثروبولوجيا كنقد ثقافي»، وفي مقال نشره جورج ماركوس في العام ١٩٩٢جادل فيه بصفة خاصة على ضرورة أن يعاد تشكيل الأنثروبولوجيا الثقافية كفرع من فروع الدراسات الثقافية [١٢]. وقد استجاب كثير من طلاب الأنثروبولوجيا بتوق إلى هذه الدعوة، إذ وجدوها أقل إزعاجا من الناحية الأخلاقية، فقد يكون من الأسهل عموما دراسة البرامج التليفزيونية في غرفة معيشة مألوفة من المغامرة في مقاطعات «الآخرين».

وفي أهون الأحوال، يُستحثّ الأنثروبولوجيون على أن يتبنوا الافتراضات الرئيسة العامة للدراسات الثقافية: من أن الثقافة تخدم السلطة، وأنها تُتحدى (وهو أمر يتعين القيام به). ومن الواضح أن هناك شيئا ما في ذلك. فحتى إذا لم تكن الثقافة تماما الشيء نفسه مثل الأيديولوجية، فإن هناك بلا شك موضعا للتفسير النقدي لتجار الثقافة. ومع ذلك، سوف يشعر كثير من علماء الأنثروبولوجيا بالخديعة من قبل برنامج الدراسات الثقافية. ويتمثل وجه الاعتراض الواضح في أنه عندما تُقتصر الثقافة على الفنون، ووسائل الإعلام، والنظام التعليمي، فإنها تتعامل مع بعض جوانب مما يعنيه علماء الأنثربولوجيا بالثقافة، ومن ثم من خلال منظور خاص جدا. وهكذا تكون مؤسسات قليلة هي المنتجة

للثقافة. ومن ثم يتمثل مصدر القلق الرئيس في من يموّل تلك المؤسسات، وماهية المصالح التي يقومون على خدمتها. وعلاوة على ذلك، فإنه ليس في هذه الممارسات موضع للأعمال الخيرية الثقافية التقليدية التي يؤديها الأنثروبولوجي. ويُحكَم على كل منتج ثقافي، ليس على أسس جمالية بل من خلال تطبيق الاختبار البسيط للناشط الراديكالي. فهذا المنتج إما أنه استبدادي وإما تحرري. ويغذي تدخل هذا الناشط أيضا النزعة المؤسفة للمصادقة على أنواع معينة من الرقابة (التي يستهزئ بها معارضوه لأنها «صحيحة سياسيا» politically correct).

وأخيرا، يستند نموذج عمل الثقافة إلى فهم ما يحدث في المجتمع الاستهلاكي الغربي المعاصر. وعندما ينظر كتاب الدراسات الثقافية إلى الخارج ـ وهو ما لا يمارسونه على نحو متكرر ـ فإن ما يرونه هو عملية أمركة Americanization (يطلق عليها العولمة). ومن الواضح أن سائر العالم محكوم عليه بتكرار الدراما الثقافية التي عرضت أول مرة في المدن الكبرى وسيمثل العالم بأسره، من خلال تعرضه لوسائل الإعلام ذاتها، الصراعات نفسها. وللأسف، لن يجد الإثنوغرافي التقليدي، الذي اعتاد على التعرف على شكل الحياة في قرية ما، شيئا جديرا بالذكر عن كل هذا. لذا تبقى الرسائل التي تدور حول الشؤون القروية على الأرفف، بينما يتنافس الناشرون على التفسيرات الخاصة بالكيفية التي يفهم بها سكان الحضر في إندونيسيا المسلسلات التلفزيونية المكسيكية.

وإذا كان الأنثروبولوجيون الأمريكيون ينظرون بقلق إلى الدراسات الثقافية على أنها تشكل تهديدا للمجال الأكاديمي الذي يحتكرونه، فإن كثيرين ينظرون إلى التعددية الثقافية بوصفها فرصة سانحة. ومع ذلك فإن التعددية الثقافية قد تُمثّل تحديا أكثر تدميرا، نظرا إلى أنها ترجمة سياسية لبعض الأفكار الأساس حول الثقافة من تلك التي قد يؤيدها الأنثروبولوجيون، لكن بطريقة تركز على الفروق الدقيقة. ومن ثم فإنها تثير مشكلات مُقلقة حول الدلائل الضمنية لنظرياتهم.

ويجب الاعتراف في الوقت نفسه بأن التعددية الثقافية ليست حركة اجتماعية مترابطة. وسيزدري بعض المؤيدين هذا الاسم. ومن بين هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بالتعددية الثقافية، يستطيع المرء التمييز بين مدارس وفرق واتجاهات. على سبيل المثال، يقارن ترينس تيرنر مابين تعددية ثقافية للاختلاف difference multiculturalism (التي يستهجنها) مع تعددية ثقافية نقدية

critical multiculturalism، التي يجدها جديرة بالإعجاب [١٣]. فيذهب إلى أن التعددية الثقافية للاختلاف ذات نظرة تتجه نحو الداخل، وتأخذ المصلحة الذاتية بعين الاعتبار، ومشحونة بالفخر بأهمية ثقافة بعينها وادعاءاتها بالتفوق. وعلى النقيض من ذلك، تتجه نظرة التعددية الثقافية النقدية إلى الخارج، وهي مُنظّمة لتحدي التحيز الثقافي للطبقة الاجتماعية السائدة، وترمي إلى الكشف عن موطن الضعف في الخطاب السائد. وفي الواقع فإن التعددية الثقافية النقدية متأثرة بشدة بالدراسات الثقافية، وقد تبنت الدراسات الثقافية النقدية في أمريكا الكثير من بنود جدول أعمال التعددية الثقافية. (وباتت هذه النزعة واضحة في بريطانيا كذلك. حيث يتعامل برنامج الدراسات العليا في الدراسات الثقافية في جامعة ليدز مع «قضايا سياسات التمثيل، والميول الجنسية والجنوسة، والعرق والأفكار الدائرة حول الاختلاف») وقد اندمجت الحركتان اندماجا متلاحما إلى حد أن لورانس غروسبرغ، رئيس تحرير دورية الدراسات الثقافية المؤثرة، يتحدث عن «نزعة ملحوظة لمعادلة الدراسات الثقافية بنظرية وسياسات الهوية والاختلاف» [١٤].

ومع ذلك، وعلى الرغم من الفروق الحقيقية التي قد تستشف في ما بين تصنيفاتها المختلفة، تشترك جميع أشكال التعددية الثقافية في عدد من الفرضيات العامة. وعلى الرغم من أن منظريها الأكاديميين يستشهدون بالفلاسفة الأوروبيين، وعلى الرغم من حقيقة أن تأثيرها قد انتشر عبر الأطلسي، على الخصوص في بريطانيا، فإن الافتراضات الأساس للتعددية الثقافية هي أمريكية على نحو مميز. إن التعددية الثقافية المؤسسة في أقسام الدراسات الإنسانية في الجامعات هي أحدث الانتقادات الأمريكية الموجهة لأيديولوجية المؤسسة وأكثرها أمريكية. إنها تردد أصداء الخطابات الانشقاقية السابقة التي راجت فيما مضى في الحرم الجامعي، وتدعو إلى التمكين الثقافي للضعفاء وتحريرهم.

وغرضها العام هو استبدال أيديولوجية «البوتقة الأمريكية» بما هو ـ بالفعل ـ أيديولوجية مناهضة للتماثل anti-assimilation، إذ يرفض المنادون بالتعددية الثقافية وجهة النظر التي ترى أنه يتعين على المهاجر أن يتماثل مع التيار الأمريكي العام، بل وينفون وجود تيار عام وينفون أن جميع الأمريكيين الحق يشتركون في الأفكار والطموحات نفسها. بل على النقيض من ذلك، فإن أمريكا التعددية الثقافية متشرذمة ثقافيا. وهم لا ينظرون إلى هذا الأمر على

أنه يمثل مشكلة في حد ذاته. فالمشكلة ليست في وجود فوارق، بل في التعامل مع هذه الفوارق بازدراء، على أنها انحرافات عما هو عادي. وتفرض الجماعة السائدة (البيض، الأنجلو، الطبقة المتوسطة، الذكور، وهلم جرا) قواعدها على من عداها. ويوصَم بقية السكان كونهم مختلفين. فاختلافاتهم تعرّفهم فهم ليسوا من البيض، أو ليسوا من الإنجلو، أو ليسوا من الطبقة المتوسطة، أو ليسوا من الذكور، أو ليسوا ثنائيي التزاوج.

فمن جهة، تفرض الجماعة السائدة ببساطة سماتها المثالية على أنها العرف المحدد للأمور، وتصنِّف أي شخص مختلف على أنه شاذ. في حين تقترح وجهة النظر البديلة أن هذه الأقليات جماعات مختلفة حقا من وجهة نظر أعضائها. إنهم ما هم عليه لأن لكل جماعة ثقافتها الخاصة. وتضطهدهم الجماعة الحاكمة برفض مساواة ـ أو تكافؤ ـ القيم والرموز الخاصة بثقافاتهم. كما ترفض الاعتراف باختلافهم، أوتقلل من قيمتها. وتترجم التعددية الثقافية هذه الافتراضات في صورة برنامج سياسي، يؤكد الاختلاف وقيمة الاختلاف. ويجب منح كل مجموعة ثقافية قدرا مناسبا من حق تقرير المصير وصوتا مساويا في الشؤون الجمعية.

وترتبط التعددية الثقافية من بعيد بخطابات معينة من مناهضة التنوير الدائرة حول الهوية العرقية. وليس مما يدعو إلى الدهشة ان يوجد في أميركا أيضا العدو التاريخي ـ أي الرؤية التنويرية القائلة بحضارة إنسانية مشتركة مدعومة من قبل دولة طليعية. وفي واقع الأمر فإنها رؤية مزدهرة. وتستند إلى افتراض أن الأمة تستطيع أن تكون قوية وموحدة إذا كان هناك فقط إجماع ثقافي. ويثير نقد التعددية الثقافية قلق المحافظين الأمريكيين، نظرا إلى أن الترحيب بالاختلاف يقوض القيم المشتركة ويهدد تماسك الأمة. وعلاوة على ذلك، يتفق المحافظون على أن الثقافة تنقل من خلال التعليم ووسائل الإعلام، كما يشعرون بالقلق من أن يتحصن مؤيدو التعددية الثقافية في مراكز السلطة في الكثير من المدارس والجامعات، وفي الصحف، ومحطات التلفزيون، حيث يتبوأون موضعا استراتيجيا لتعزيز الاختلاف. وإلى الحد الذي يبلغونه في تحقيق النجاح، فإن مؤيدي التعددية الثقافية سيعرضون زعامة أمريكا للشؤون العالمية للخطر. وهذه كارثة، نظرا إلى أن أمريكا قد أخذت على عاتقها عبء نشر الحضارة الكونية (التي توصف أحيانا دون أدنى تقدير من قبل معارضيهم بعبء الرجل الأبيض). ويؤكد

صامويل هنتينغتون ـ الذي يعيد صياغة مشروع التنوير الجديد ـ ضرورة أن تتحد أمريكا إذا كانت نيتها تتجه إلى حشد قوى الحضارة الغربية في الصراع القادم ضد البربرية [١٥].

وليس العامل أو المواطن هو البطل الرئيس في صراع التعددية الثقافية وإنما العامل الثقافي. فالسياسات تُملى من قبل الهوية الثقافية، كما أنها تتعلق بسيطرة الثقافة. وتعد فكرة الهوية مركزية في هذا الخطاب، وعلى الرغم من التسليم بها غالبا فإنه ليس من السهل تحديدها. إذ يبدو مصطلح الهوية ظاهريا كما لو كان إردافا خلفيا عندما يستخدم نسبة إلى الفرد، إذ ترى كيف للمرء ألاّ يتطابق ـ أي يتماثل مع ـ نفسه أو نفسها؟ وفي علم النفس، ربما تشير الهوية إلى استمرارية الشخصية بمرور الزمن: أي أن المرء يكون متماثلا (أكثر أو أقل) مع ما اعتاد أن يكون عليه. ومع ذلك، وعلى نحو أكثر شيوعا، ترتبط فكرة الهوية بالأحرى بفكرة أن النفس تتمتع بسمات ضرورية بعينها وببعض الخصائص العرضية. فهناك نفسي الحقيقية، التي قد لا تتطابق مع الشخص الذي أبدو عليه. وقد أختار، أو أرغم على، إخفاء عناصر من ذاتي الحقيقية، التي تظل خفية عن العالم. وقد لا أستطيع العثور على صوتي الخاص، أو إدراك نفسي في التمثيلات التي تحيط بي.

وتحمل هذه المجموعة الحديثة من الأفكار في طياتها مسؤولية أخلاقية ربما كانت مستلهمة من البروتستانتية. ففي التقليد البروتستانتي هناك فكرة مؤداها أن هناك صوتا ساكنا يتحدث في داخل المرء، هو صوت الضمير، الذي يجب على المرء أن يصغي إليه، مخرسا ضوضاء العالم. إنها وسيلة الإله في التحدث إلينا، وتذهب العقيدة الرومانسية إلى أن هذا الصوت الداخلي يمثل الطبيعة الحقيقية لأي شخص. ومن ثم هناك التزام أخلاقي على المرء للغوص في أعماق نفسه،حتى يتسنى له اكتشاف ماهيته الحقيقية. وطبقا لشارلز تايلور، فإن هذه الفكرة عن النفس الحقيقية «تبرز إلى جانب فكرة مثالية، هي أن أكون مصادقا لنفسي ولطريقة وجودي الخاصة... فإذا لم أكن كذلك، فإنني أفقد هدف حياتي، وأفقد ما يعنيه أن أكون إنسانا بالنسبة إليَّ» [١٦].

إن الهوية ليست مسألة شخصية فقط. إذ يجب أن تُعاش في العالم عبر حوار مع الآخرين. وطبقا لوجهة الشارحين constructionist فإنه من خلال هذا الحوار تولد الهوية. لكنها ليست الوسيلة التى تُخبر بها الهوية. فمن وجهة نظر

ذاتية، تكتشف الهوية داخل الشخص نفسه، وهي تعبر عن الهوية في وجود الآخرين. وتعثر الذات الداخلية على موطنها في العالم من خلال المشاركة في الهوية الجمعية (على سبيل المثال، أمة، أقلية عرقية، طبقة اجتماعية، حركة سياسية أودينية). وغالبا ما يُعبَّر عن هذا التوحد بعبارات رفيعة وغامضة. وتنضم نفسي الحقيقية (روحي، كما يقول البعض وإن لم يكن الكثير من علماء الاجتماع بالطبع) إلى الحياة الروحية للمجتمع. وكما جاء على لسان جورج سميل [١٧] عند مطلع القرن معبرا عن نفسه باستخدام لغة شديدة المثالية:

«يحدث التثقيف فقط عندما يبدو أن الأمور المستقاة من العالم فوق - الفردي - supraindividual realm كما لو كانت عبر انسجام سري - لا تتكشف إلا في النفس القائمة ضمن ميولها الفطرية الخاصة بها والتصور الداخلي المسبق لكمالها الذاتي» [١٨] أي بعبارة عادية، تتمثل الفكرة في أن الهوية تُدرك من خلال المشاركة في الثقافة. ويعلق زيغموند باومان (١٩) قائلا: «إن المفاهيم المتعلقة ببناء الهوية وتلك الخاصة بالثقافة ولدتا معا ولا يمكن لهما غير ذلك» [٢٠].

وتمضي الهوية الثقافية جنبا إلى جنب مع السياسات الثقافية. ولا يستطيع أي شخص أن يصبح حرا سوى في المحفل الثقافي المناسب، حيث تحترم قيمه. ومن ثم يجب أن تكون كل أمة مستقلة. وفي مجتمع متعدد الثقافات، يجب احترام الاختلاف الثقافي، بل وتعزيزه. ويمثل البقاء الثقافي النقطة الأساس لهذه السياسات. ويعد كل هذا، بلا شك، جزءا من تقليد أوروبي ليبرالي معين، إلا أنه يثير على نحو محتوم مشكلة لتقليد سياسي ليبرالي آخر، سائد في أمريكا، يستند إلى مبدأ أن كل المواطنين متساوون - وسواء - أمام القانون. وحاول شارلز تايلور العثور على أساس للتوفيق بين هذين التقليدين الليبراليين، إلا أنها مهمة صعبة. ولا يرجع هذا فقط إلى أن السياسات الثقافية تتطلب التمييز الإيجابي positive discrimination[٢١] فعليا، وهذه مشكلة موجودة بالفعل، إنما أيضا لأنها تتطلب الخضوع للمجتمع. وبمجرد أن تُرسى دعائم هوية ثقافية، ينصب الضغط للعيش وفقها، حتى إذا عنى هذا أن يضحي المرء بذاتيته.

ويعترض ك. أنطوني أبايا [٢٢] على حجة تايلور ويرى أنه يقلل من تكلفة تحديد الهوية بمصطلحات ثقافية. فقد لا يقبل الفرد بالدور النمطي، أو باتباع خط سياسي حزبي. ومع ذلك فإنه بالظهور كرجل ذي ميول جنسية مغايرة، أو اشتراكه

مع الأمريكيين من أصول أفريقية، قد يجد الفرد أنه من المتوقع منه أن يخضع لتوقعات محددة جدا في ما يتعلق بالطريقة التي يتصرف بها. وأضاف أبايا قائلا: «إن طلب الاحترام للناس كالسود المثليين يتطلب وجود بعض النصوص المكتوبة التي تتماشى مع أن يكون الفرد أمريكيا من أصل أفريقي أو من ذوي الميول الخاصة. فستكون هناك سبل مناسبة لأن يكون الشخص أسود أو مثليا، وستكون هناك توقعات للخضوع لهذه السبل، وستطرح مطالب في هذا الصدد. وعند هذه النقطة سيتساءل من يحمل الاستقلالية محمل الجد عما إذا لم نكن قد استبدلنا شكلا من أشكال الطغيان بآخر» (٢٣). وبإيجاز، يرفض أبايا سياسات التمييز بالذات لأنها تتعارض مع الفردية الليبرالية، كما يجب أن تكون.

ويمكن المجادلة بأن هذا المأزق لا يظهر إلا في المجتمعات الغربية المعاصرة التي تضفي قيمة عالية على الفردية. ومع ذلك فإنها تعد مسألة حقيقية في مثل هذه المجتمعات. وتركز أمريكا بصفة خاصة ـ وعلى نحو تقليدي ـ على حق تحقيق الذات الفردية. وفي الوقت نفسه، فإنه بالنسبة إلى المهاجر، أو أحد الأفراد من الأقليات، فإن الهوية الجمعية مهمة. ولاحظ إريك إريكسون (٢٤) في مقالة عن سيرته الذاتية أنه عندما بدأ في استخدام مصطلحي «الهوية» identity و«أزمة الهوية» identity crisis في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين: «بدا أنهما يستندان بصورة طبيعية إلى خبرة النزوح، والهجرة الوافدة والأمركة» (٢٥).

وعند موازنة هاتين القيمتين، الهويات الجمعية في مواجهة الهويات الشخصية، فإن التضحية بالذاتية لمصلحة التماسك الثقافي قد تبدو توقعا غير جذاب، بل وبغيض. وربما كان هناك أيضا سبب استراتيجي للتركيز على الحقوق الفردية في التعامل مع المجتمع الأوسع نطاقا. ففي الواقع العملي، يشعر الأفراد في الأقليات بالاضطراب من التمييز العرقي أو الديني أو القانوني أكثر من شعورهم بالاضطراب من الحرمان ـ الأقل وضوحا ـ من الاعتراف الثقافي. وبدلا من أن يدعي المرء أن له الحق في أن يصبح مختلفا، فقد يبدو أنه من الحكمة في مثل هذا الوضع أن يؤكد حقه في الحصول على معاملة متساوية ومماثلة. وفي ما يتعلق بأمريكا، يختار مايكل والزر (٢٦) في النهاية الليبرالية غير الثقافية من الحقوق المتساوية culture blind liberalisim of equal rights، فيقول: «جزئيا على الأقل، لأنني اعتقد أن

المهاجرين الوافدين إلى مجتمعات مثل هذه قد اتخذوا بالفعل الاختيار نفسه... فالمجتمعات التي أسسوها هنا تختلف عن تلك التي كانوا يعرفونها كمجتمع بالضبط بهذا المعنى، أي الفكرة الليبرالية للحقوق الفردية، والتي قد تكيفوا معها وتشكلوا بها على نحو ذي دلالة» (٢٧).

لقد ألهمت قضايا الهجرة الوافدة فيما مضى النقاشات الدائرة حول الثقافة والهوية في الولايات المتحدة. وفي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كانت القضية هي الأعراق وليس الهجرة الوافدة، لا سيما موقع الأمريكيين من أصول أفريقية في المجتمع. وأثيرت أسئلة مزعجة عن واقع الحقوق المدنية في أمريكا، واستعداد الأغلبية لاستيعاب الأقليات. واقتُرِح أنه ربما يتعين على الأمريكيين من أصول أفريقية أن يؤسسوا أنفسهم على أنهم أمة منفصلة. إلا أن السياسات الثقافية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين باتت أكثر اهتماما بفئات مختلفة ـ ظاهريا ـ عن جماعات المهاجرين الوافدين، أو السكان الأصليين، أو الأمريكيين من أصول أفريقية: أي جماعات مُعرِّفة، على سبيل المثال، من خلال الجنوسة، أو الميول الجنسية، أو الإعاقة، أو المعتقدات الدينية.

وكانت هناك محاولات لاقتراح أن كل هذه الأقليات، القديمة والجديدة، ذات وضع متشابه، على الرغم من أن كون المرء أسود في أمريكا قد تبدو كمسألة مختلفة تماما عن كونه يهوديا، أو يتحدث اللغة الإسبانية، أو كونه مثليا. وعلي أي حال، تتمثل سمة مميزة بارزة لهذه الأقليات ذاتية التعريف في أنها لم تحظ بالظهور أمام العيان إلا أخيرا، على الرغم من أنه يُجادل أحيانا أن فئة مثل «المثليين»، على سبيل المثال، أو «المسلمين السود»، كانت موجودة قبل أن يُعتَرف بها حتى من قبل أعضائها. أما الصفة المميزة الثانية لهذه السياسات الثقافية الجديدة فهي أن الهوية تبدو مسألة اختيار، على الرغم من أن الاعتقاد الأساس يفيد بأنه مثلما للمجموع هوية أصيلة ستظهر في الوقت المناسب، كذلك فإن للفرد هوية ضرورية تربطه بهوية ثقافية جمعية معينة،حتى إذا ظلت من دون الكشف عنها، ربما نتيجة فترة من الإنكار. لذا فعلى الرغم من أن الفكرة الأمريكية الشعبية للهوية الثقافية قد وُسّعت بحيث تتجاوز الجماعات العرقية لتشمل الأنواع المختلفة الأخرى من الأقليات، فإنها لا تزال تؤيد الجوهرية essentialism تأييدا تاما. فللمرء هوية جوهرية، وهي تنبع من الشخصية الجوهرية الجمعية التي ينتمي إليها. ولا تؤسس العضوية

في أي جماعة إلا بعد عملية مطولة من الفحص الذاتي، إلا أن المرء لا يستطيع الفرار من هويته. ويجري ترسيخها من قبل ما هو أكثر جوهرية: طبيعة المرء ذاته.

ولا يتقبل الأنثروبولوجيون المعاصرون تضمينات نظرية الجوهرية الشائعة في الثقافة الشعبية. ويتجنب العلماء المثقفون الذين يصفهم ترينس تيرنر بمؤيدي التعددية الثقافية النقدية (لتمييزهم عن البسطاء من مؤيدي الجوهرية) النتيجة التي ترى أن الهوية أمر بدائي وموروث، بل وممنوح بيولوجيا. وهم يوجهون خطابهم حول الهوية ضد الحتمية البيولوجية وكل شكل من أشكال الجوهرية. وهم مناهضون للعنصرية، وللتعصب للجنس، وللتفرقة ضد الفئات العمرية. وعلاوة على ذلك، فإنهم يؤكدون أن كلا من الثقافة والهوية من الأمور المولّدة، والمخترعة. أي نسيج استطرادي غير ثابت. وكل ثقافة متشظية، ومتصارعة داخليا، وذات حدود تسمح بالتبادل. والسعي وراء هوية هو نضال وجودي يائس يهدف إلى وضع أسلوب للحياة يمكنه الاستمرارية ولو لحظة قصيرة.

ومع ذلك فهم ملتزمون بقيمة الاختلاف، ولا يستطيعون الاستغناء عن أمور مثل الأفكار المتعلقة بالثقافة والهوية. لذا يصف جيمس كليفورد، على سبيل المثال، نفسه بأنه «يجاهد بحثا عن مفهوم يستطيع الحفاظ على الوظائف التمايزية للثقافة، في الوقت الذي يدرك فيه أن الهوية الجمعية هجين ، وفي الغالب عملية متقطعة من الاختراع» [٢٨]. لكن روجر كيسنغ يشتكي من أنه «في الواقع العملي، يثير أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة الأمريكيون ـ بجذورهم الضاربة في التقليد التأويلي/ التفسيري الثقافي ـ على نحو خطابي غالبا تعديلا جذريا» [٢٩]. كما يفترضون أن الهويات المختلفة تضرب بجذورها في اختلاف ثقافي سابق في الوجود. ويستشهد كيسنغ بفقرات واضحة من كتاب الأنثروبولوجيا كنقد ثقافي لماركوس وفيشر، حيث المؤلفان «يتحدثان عن أكثر التجارب خصوصية في تجربة تشكيل الشخصية... المميزة لثقافات معينة وعن الرجولة المغربية على أنها تشبه سطحيا فقط الرجولة في الثقافات الأخرى. [ويتساءلان] ما إذا كان الأشخاص من ثقافات أخرى معينة يتصرفون من منطلق مفاهيم مختلفة عن الفرد؟».

يرفض الأنثروبولوجيون الأمريكيون المعاصرون الأفكار الشعبية التي تعدُّ الفوارق أمرا طبيعيا، وأن الهوية الثقافية لابد أن تستند إلى هوية بيولوجية بدائية، إلا أن بلاغة تُركِّز كثيرا على الاختلاف والهوية ليست مهيأة كأفضل

ما يكون لدحض وجهات النظر هذه. بل على العكس من ذلك، فإن التأكيد على إمكان ملاحظة الفوارق الجذرية بين الناس يخدم توطيد هذه الفوارق. ويتضح هذا فورا من مراجعة الحجج المطروحة حول نطاق واسع من الموضوعات الحساسة، على سبيل المثال، تلك التي تنادي بضرورة إعادة الكنوز الثقافية إلى الأراضي الأصلية، أو أولئك الذين يرفضون فكرة أن يصبح عالم أبيض مديرا لبرنامج دراسات يعنى بالأمريكيين من أصل أفريقي. فأنى للمرء أن يعرف ما إذا كانت الهوية الثقافية لأي شخص أصيلة؟ إن هذا غير ممكن إلا إذا افتُرض أن الهوية ثابتة بالتوارث.

وفي الوِلايات المتحدة، يُسلَّم بهذا النوع من المنطق عموما في الخطاب الشعبي. لذا فليس من المدهش أن تعمل الثقافة في أغلب الأحيان كتعبير مُلِّطف صحيح سياسيا عن العرق. وقد وضَّح والتر بن مايكلز [٣٠] كيف يرتبط هذان المفهومان على نحو يتعذر فصله حتى في بعض الخطابات الرصينة. ولا يتخلى الكُتّاب الأمريكيون الذين يثيرون موضوع الهوية الثقافية والاختلاف الثقافي -بالضرورة- عن فكرة العرق لصالح الثقافة. وبدلا من ذلك فإنهم يميلون إلى افتراض أنه «فقط عندما نعرف أي عرق ننتمي إليه يمكننا أن نخبر أي ثقافة هي ثقافتنا» [٣١].

ولا يوجد أي شيء جديد في هذا الأمر، كما لا يمكن التغاضي عنه بسهولة على أنه ابتذال لفكرة أكثر دقة وقبولا. وعلى الرغم من أن مايكلز يولي انتباها خاصا للمصادر الأدبية، فإنه يوضح أن حجة الجوهريين في هذا الصدد قد طرحها الأنثروبولوجيان إدوارد سابير [٣٢] وميلفيل هيرسكوفيتش [٣٣]. فعندما وصف سابير أحد الهنود الأمريكيين بأنه «انسلخ من الحضن الدافئ لإحدى الثقافات إلى الهواء البارد لوجود متشرذم» [٣٤]، فإنه كان يفترض أن المرء يولد بثقافة ما، حتى إذا لم تكن لديه ثقافة. ويعلق مايكلز على ذلك بقوله:

> **«إذا كانت ثقافة الهندي تتطابق ببساطة مع سلوكه ولا ترتبط بأي حال من الأحوال بعرقه، عندئذ فإنه لن يستطيع أبدا الانسلاخ من حضنها الدافئ. وكي تُفقَد إحدى الثقافات، فلابد أن تكون قابلة للانفصال عن السلوك الفعلي للمرء، وكي تكون قابلة فعليا للانفصلال عن السلوك الفعلي للمرء، يجب أن تكون راسخة في العرق. إن نقد سابير للعرق وفق الثقافة لهو بالفعل استمرار للعرق من خلال الثقافة»** [٣٥].

وتختلف حالة هيرسكوفيتش إلى حد ما. فقد بدأ كمؤيد تقليدي لبواس، الذي كانت الثقافة بالنسبة إليه أمرا مُكتسبا، وقابلا للتغيير، ويتألف من الاقتباسات. وذاكرة العرق خرافة. إذ لم تستمر الأعراف الأفريقية المتوارثة عن الأجداد في أمريكا الشمالية. وسرعان ما أصبحت الثقافة الأمريكية ـ الأفريقية أمريكية بما لا يحتمل اللبس. وأي اختلافات قد تلحظ في هارلم هي ببساطة استمرارية من الحياة الريفية في الجنوب. إلا أنه في كتاب «خرافة الماضي الزنجي» The Myth of the Negro Past (١٩٤١) طرح هيرسكوفيتش حجة مختلفة تماما. فقد أكد وقتها أن الأمريكيين السود كانت لهم حضارة أفريقية إلى حد ما، حتى لو فقدوها ظاهريا. ويعلق مايكلز على ذلك قائلا: «إن الأمور التي اعتاد الزنوج الأفارقة القيام بها تُعدّ ماضيا للزنوج الأمريكيين» [٣٦]. وأضاف قائلا: «وذلك فقط لأن الأفارقة والأمريكان هم الزنوج». وبالطبع فإن دوافع هيرسكوفيتش كانت أي شيء سوى العنصرية. ومع ذلك وكما يعلق مايكلز فإن «مذهبه الثقافي المعادي للعنصرية «يبدو أنه بحاجة إلى «التزام تجاه هوية عنصرية»».

ويخلص مايكلز إلى أن «المفهوم الحديث للثقافة ليس... انتقادا للعنصرية» [٣٧]، وأضاف قائلا: «إنه شكل من أشكال العنصرية. وفي واقع الأمر، فإنه مع تزايد الشكوك حول بيولوجية العرق، أصبح الشكل المهيمن للعنصرية على أقل تقدير في أوساط المثقفين» والحجة نفسها تنسحب على الهوية: «إن ما يعيب الهوية الثقافية من دون اللجوء إلى الهوية العنصرية (في تمظهرها الحالي) المرفوضة، هو أنها لا مغزى لها» [٣٨]، إذ يحتفي المناهض للعنصرية بهوية الشيكانو، ويدافع عن حقوق الشيكانو، إلا أن هذه الحقوق لا تتاح إلا لشخص ولد شيكانوا. وعلى الرغم من أن مايكلز لا يطرح مثل هذه الحجة، فإن حجة مماثلة يمكن تطويرها بالإشارة إلى بعض الخطابات النسوية. ففي حين يُؤكد أن «الجنوسة» (مفهوم مُشكَّل ثقافيا) لا تنتج مباشرة من بيولوجيا «الجنس»، فإن الادعاء بصلادة الجنوسة ينبع في الواقع من افتراض أن الهوية تعتمد على البيولوجيا. وربما لهذا السبب أيضا يبدي بعض النشطاء الذين يدافعون عن المثليين استعدادا للاعتقاد في أنه لابد أن يكون هناك جين مسؤول عن المثلية.

ومن أحد بدائل هذا الانحدار نحو الجوهرية تحويل الهوية إلى بنية ثقافية. وعندئذ تمنح الثقافة الشخص هوية. إلا أن هذا سيجعل الثقافة (أو الخطاب) السلطة الوحيدة على وجه الأرض، وهي سلطة على ما يبدو من دون أي تبرير

مستقل. فهي حادثة هكذا، أو بالأحرى تجعل نفسها كذلك. وعلاوة على هذا، يشير ستوارت هيل، إلى أنه بمجرد حدوث هذه الحركة يُترك المحلل من دون أي وسيلة لتفسير السبب الذي يجعل شخصا بعينه ينتهي به المطاف إلى الانتماء إلى هوية بعينها [٣٩]. وتتضاعف الصعوبات إذا ادُّعيَ أن كلا من الثقافة والهوية تولدان بحرية، أي أن كل شخص يصنع هويته، ويختار بين الولاءات والمعتقدات والقيم. وعندئذ فإن الهوية ـ كما يقول جيمس كليفورد «هجين، وفي الغالب عملية متقطعة من الاختراع» ـ هي مسألة تتعلق بأسلوب الحياة، يختار وفق الرغبة،أو ـ في قراءة أكثر سوداوية ـ وفق ما تمليه الموضة.

وهذه حركة رائجة في نصوص الدراسات الثقافية الحديثة. فعلى سبيل المثال، يحثنا ديفيد تشاني [٤٠] على التفكير في أنماط الحياة «كأطر تفسيرية» من شأنها «تسهيل التكيف الخلاق»، أي «مثال معين على جمالية التمثيل» [٤١]. إلا أنه على الرغم من أي قدر من التركيز على الأفعال الخلاقة والمبدعة، فإن التحليل سرعان ما ينزع إلى إعادة تقديم الأفكار التقليدية حول الثقافة والمجتمع. (قد تختار أن تكون نباتيا، إلا أنك لابد أن تتسوق من السوق المركزي نفسه مثل الآخرين، وتتبع وصفات كتاب الطهي النباتي، وتفسر تصرفاتك لوالدتك). ويعترف تشاني نفسه فورا بأن «الثقافة هي دوما الجسر الذي يربط بين الأفراد وهوياتهم الجمعية». وعندئذ فإن نمطا للحياة هو مجرد نمط من كسوة (أو تغذية) هوية ما. ويطرح تشاني الادعاء الغامض بعض الشيء، الذي يرى أن أنماط الحياة «تقدم لمجتمع ما بعد الحداثة وساطة غامضة على نحو ملائم بين الفردية والمجتمع». إلا أنه من الصعب معرفة ما تضفيه هذه الصيغة المعقدة إلى الفكرة التقليدية للهوية.

ويتمثل جانب إشكالي آخر في التعددية الثقافية في عقيدة الاختلاف cult of difference، الذي يبدو أحيانا أنه يمثل القيمة التي لا خلاف عليها. فبالنسبة إلى جيمس كليفورد، تمثل الثقافة «القدرة المستمرة للجماعات على إحداث اختلاف حقيقي» [٤٢]. لهذا السبب، يجب علينا المحافظة على «تمايز المفهوم ووظائفه النسبية» وتجنب «افتراض الجوهر العالمي والقواسم البشرية المشتركة».

وهناك الكثير من الاعتراضات على وجهة النظر هذه. فليفي ـ شتراوس مثلا، يقترح أن معظم الناس يصرون على تفردهم واختلافهم عن الآخرين، وينزعون إلى النظر إلى أعراف الآخرين على أنها بشعة ومخزية، وإلى

حامليها على أنهم ليسوا بشرا بالكامل. وقد أرسل الإسبان البعثات مباشرة بعد اكتشاف أمريكا للتأكد مما إذا كان السكان الأصليون لهم أرواح أم لا، في حين كان السكان الأصليون أنفسهم منهمكين في إغراق السجناء البيض لمعرفة ما إذا كانت جثثهم عرضة للتعفن أم لا. وقد يكون هذا الاعتقاد في الاختلاف والتفوق وهما نافعا، إلا أنه يظل مع ذلك مجرد وهم. فأي همجي «هو في المقام الأول إنسان يؤمن بالهمجية» [٤٣]، وحث ليفي شتراوس الأنثروبولوجيين على توضيح أن الاختلافات بين الأشخاص لا تُقاس بمقياس واحد، لأن القيم متغيرات ثقافية، وعلى التأكيد في الوقت نفسه أن الاختلافات البشرية تقوم على أساس مشترك. فتتمثل مقاييس التجانس البشري في القدرة المشتركة على التعلم، والاقتباس، والاستيعاب. إن الاكتشافات التاريخية الكبرى قد أحرزت في أرجاء مختلفة من العالم. وكل ثقافة هي متعددة الثقافات: «كل الثقافات هي نتاج المزج، والاقتباسات، والخلط الذي حدث ـ وإن كان بمعدلات مختلفة ـ منذ بدء العصور» [٤٤]، وإلى حد ما، فإن ما نتقاسمه هو الذي ينتج الاختلافات بيننا، والاختلافات بيننا تعتمد بدورها على العلاقات المتداخلة في ما بيننا. «إن التنوع هو عامل أقل تأثيرا في عزل المجموعات عن العلاقات التي توحدها».

والنوع الآخر من الاعتراض على عقيدة الاختلاف، الذي هو أكثر إزعاجا من غيره للمدافعين عنه، هو أن الأشخاص الذين يضطرون إلى شق سبيلهم بين الأجانب لا ينظرون إلى الأمور بهذا المنظار. فعلى الرغم مما ينظر إليه على أنه واقع التغير الحتمي، وقوة الحتمية الثقافية، فإن المهاجرين واللاجئين والتجار في الواقع يتدبرون أمورهم عموما على نحو جيد في أوطانهم الجديدة، فيتكيفون باستمرار من دون نسيان أصولهم. وهم يعرفون ما يفعلون، فيوجهون الأغرار إلى كيفية استخدام الوسائل، ويكتبون الرسائل لوطنهم لنقل خبراتهم إلى هناك. (ويتعين أن تقنع نجاحاتهم العملية الإثنوغرافيين المرتبكين بفعل الحتمية الثقافية بأنهم يستطيعون تعلم وسيلة أخرى للحياة، مثلهم في ذلك مثل الكثيرين من المهاجرين، والكتابة عنها بالدرجة نفسها من الفاعلية)، وكما بيّن غيرد باومان بوضوح شديد فإن المهاجرين (مثل الإثنوغرافيين) يستطيعون أيضا تعلم التعامل ببراعة شديدة مع الخطابات السائدة حول الثقافة، متى ما ناسبهم ذلك [٤٥]. ويعتمد النجاح

على تعلم لغة، والتأكيد على المصالح المشتركة، وإدراك أوجه التماثل، وفي الوقت نفسه تعلم إدراك أين تكمن الاختلافات المهمة وما تعنيه، ولوكان ذلك من أجل تقليلها إلى أدنى حد، أوبغية التكيف معها.

وبإيجاز، وعلى النقيض مما تتنبأ به النظرية، فإن تجربة الانتقال من سياق ثقافي إلى آخر لا يؤدي بالضرورة إلى تفاقم الشعور بالاختلاف. وفي مراجعته للنظرية الثقافية الحديثة على نحو متعاطف عموما، بات الراحل روجر كيسنغ [٤٦] يؤكد أن خبراته الخاصة في الميدان لم تترك لديه انطباعا قويا عن الطبيعة الراديكالية للآخر. وكتب يقول: «قضيت مؤخرا بضعة أسابيع مستغرقا في الحديث مع شاب لامع من كوايو (جزر سليمان) والذي لايزال يمارس شعائر دين أجداده ويحيا في عالم حيث يعد السحر والطقوس وتبادل الأحاديث مع الموتى مادة الحياة اليومية»:

«ربما كان التغير الثقافي لـ «مائيناآدي» Maenaa'adi جذريا مثل أي تغير شهده العالم في أوائل التسعينيات من القرن العشرين (على الرغم من أنه يعيش أيضا في كولاج عصرنا، ويستقل الحافلات، ويتفحص الوقت بالنظر إلى ساعته عندما يأتي إلى المدينة). فإنه لايزال يؤمن بأنه إذا ما وقع ظله على شق حيث تستلقي جثة لضحية من ضحايا الجذام، فإنه سوف يلقى حتفه متأثرا بالجذام. ويسلم بأن طيفه يلتقي كل ليلة مع أطياف أجداده، الذين ينقلون إليه رسائل عن الأحداث الوشيكة. كما يتلو التعويذات السحرية اثنتي عشرة مرة في اليوم، مؤمنا تماما بأنها ذات فائدة. ومن الواضح أنني لا أدعي أن عالم خبرة مائينا آدي وعالم خبرتي هما بديلان مختلفان قليلا بعضهما عن بعض، إن الأمر أكبر من ذلك. ومع هذا فإنني لا أجد مبررا، في جميع النصوص، لاستنتاج أن الطريقة البراغماتية التي يشق بها سبيله في العالم تختلف نوعيا عن الطريقة التي أشق بها سبيلي في عالمي، أو أن مداركه المتشكلة ثقافيا عن التشخص individuation [٤٧]، أو الفاعلية agency، أو الشخصانية personhood [٤٨]، أو السببية causality، أو أي أمر آخر) تختلف على نحو صارخ عن مداركي» [٤٩].

وهذه هي الشهادة الأخيرة لإثنوغرافي بارز كرس حياته لدراسة الكوايو. ولا يتعين أن يثير ذلك الأمر أي دهشة. حيث إن الإثنوغرافيين المتمكنين ـ مثل المهاجرين الناجحين ـ يتأثرون بشدة بالتواصل بين أكثر الأماكن الميدانية

غرائبية وبين مدنهم الأصلية. ففي لحظة ما قد يقلعون عن القلق من أن الفهم عبر الثقافات هوأمر خارج نطاق استيعابهم، ويبدأون في القلق بعض الشيء والتساؤل عما إذا كانوا قد هبطوا ـ لسوء الحظ نوعا ما ـ في مجتمع بصعوبة يستحق الوصف، لأنه مألوف وعادي إلى حد مزعج.

وتعيد النظريات الحديثة عن الثقافة استخدام النظريات السابقة، وتعرض نفسها للأغراض السياسية ذاتها. وتواجه كل منها أيضا اعتراضات متكررة من قبل منافسيها. وتقول كل النظريات ـ المصوغة في عبارات غامضة وركيكة ـ شيئا يعد الآن واضحا إلى حد ما، وبصعوبة مثيرا، على الرغم من أن الضوء المتفرق الذي تلقيه قد يقدم العون أحيانا. وتحتفظ هذه النظريات بالقدرة على إحداث صدمة، بل وإثارة الاهتمام، لكن ذلك إذا ما صيغت في عبارات قوية للغاية، لكنها ستبدو عندئذ وكأن ادعاءاتها مبالغ فيها، ولا تتفق مع ما نعرفه من خبرتنا الخاصة. وعلاوة على ذلك، فإنها في أقوى صورها قد نشك في أنها غير مفيدة للصحة.

وتشترك هذه النظريات أيضا في ضعف أساس يشوبها. فقد تمنع المفاهيم المعقدة مثل الثقافة، أو الخطاب، أي تحليل للعلاقات بين المتغيرات التي تجمعها معا. وحتى في الصيغ المعاصرة المعقدة، هناك نزعة لتقديم الثقافة –أو الخطاب– كنظام واحد، وإن كان يحفل بالحجج والمتناقضات. لكن لفهم الثقافة، يجب علينا أولا تفكيكها. حيث يتعين فصل المعتقدات الدينية والشعائر والمعرفة والقيم الأخلاقية والفنون والأساليب الخطابية وما إلى ذلك بعضها عن بعض بدلا من تجميعها معا في حزمة واحدة تحت مسمى الثقافة، أو الوعي الجمعي، أو البناء الفوقي، أو الخطاب. وبفصل هذه العناصر، يجد الفرد سبيله نحو اكتشاف الأشكال الآخذة في التغيير التي ترتبط بها اللغة، والمعرفة، والأساليب، والأيديولوجيات السياسية، والشعائر، والسلع وهلم جرا بعضها مع بعض.

وقد يُعترض على أن تجريد أي من أنظمة العمليات الثقافية هو طلب منهجي محض. وقد يعامل المجال الثقافي على أنه وحدة متكاملة ذاتية، ولو كان ذلك لأغراض التحليل فحسب. إلا أن المشكلات تعاود الظهور، في صورة أكثر حدة، عندما تتحول هذه الاستراتيجية المنهجية (عادة على نحو ضمني) إلى افتراض يقول بإمكان تفسير الثقافة وفق مصطلحاتها الخاصة، وهو

إجراء من شأنه عرقلة المزيد من التحليل. وقد حاولت أن أوضح أن دراسات
الحالة الاثنوغرافية الرئيسة من أعمال جيرتز وشندير وسالينز من الممكن
التعامل معها على أنها تجارب مهمة في الحتمية الثقافية. إلا أنها [illegible]
بالفشل عندما تتجاوز مجالها وتفترض أن الثقافة تسود، وأن هناك [illegible]
لإقصاء العناصر الأخرى عن دراسة العمليات الثقافية والسلوك الاجتماعي.

وهناك استراتيجية متينة تقضي بالتعامل مع الثقافة على نحو تمهيدي كما لو كانت نظاما واحدا (أو نظاما فرعيا من وجهة نظر بارسونز). ثم جعلها تتناسب مع تحليل للعمليات الاجتماعية أوالبيولوجية. ولو تغاضينا عن الصور الإشكالية للأنظمة والأنظمة الفرعية، ستظل هذه الاستراتيجية قادرة على التعامل مع الثقافة كوحدة واحدة متكاملة، والمرتبطة ككل بشيء ما آخر. لكن، إذا ما فُككت العناصر المكونة لأي ثقافة، لا يعود من الصعب عادة إظهار أن الأجزاء ترتبط على نحو منفصل بترتيبات إدارية، وضغوط اقتصادية، وقيود بيولوجية محددة. وخلص إريك وولف إلى أنه «لذا يمكن النظر بشكل أفضل إلى الثقافة كسلسلة من العمليات التي تقوم ببناء وهدم وإزالة المواد الثقافية، في استجابة لمحددات يمكن التعرف عليها»[٥٠].

وبالنسبة لروي داندرادي[٥١]، تتمثل الميزة الرئيسة للأنثروبولوجيا الإدراكية الحديثة، على وجه الدقة في:

> «**تقسيم الثقافة إلى أجزاء... وحدات تُشكل على نحو إدراكي ـ أي الخصائص. والنماذج الأولية، والمخططات. والقضايا. والنظريات، وهلم جرا ـ مما يمكن من ظهور نظرية جزيئية** particulate theory **للثقافة. أي نظرية تتعلق «بأجزاء» الثقافة. وتركيباتها وعلاقاتها بالأشياء الأخرى**»[٥٢].

ومفهوم داندرادي عن الثقافة هو مفهوم سيكولوجي ـ فهي في «العقل» إلا أنه يمكن طرح حجة مماثلة إذا ما نظر إلى الثقافة بالأحري كخطاب عام، يمكن مقارنتها بأي لغة. وسيظل من المنطقي تقسيمها إلى أجزاء، ثم النظر في ما إذا كان من المحتمل أن يكون لهذه العناصر في هذا المزيج المعقد للثقافة «علاقاتها» المحددة الخاصة بها (وإن لم تكن ثابتة) «بالأشياء الأخرى». و ربما كانت صلات القرابة وتقسيم العمل وفق الجنس مرتبطة في نهاية الأمر ببيولوجيا التكاثر، أو كما أكد فوكو يجب فهم المعرفة في إطار

العلاقة بالسلطة، أو كما يكتب بورديو، يتعين تحليل الفنون اعتمادا عـ
التمويل، والمكانة اللتين يحظى بهما الشخص الخبير في الفن، وربما لا يكـ
للهوية الثقافية أي مغزى إلا عندما يتم وضعها في سياق نظام انتخابي بعينه
وبإيجاز، إن فصل المجال الثقافي والتعامل معه وفق ظروفه الخاصـ
استراتيجية ضعيفة. فقد حاول بارسونز صياغة نظرية تجمع بين النظر
الثقافية، والنظرية الاجتماعية ، وعلم النفس. لكن باء بالفشل الذريع، إلا
ما لم نفصل العمليات المختلفة المكدسة معا تحت مسمى ثقافة، ثم ننظر فـ
ما وراء مجال الثقافة إلى العمليات الأخرى، فإننا لن نتمكن من فهم أي منها
فهما جيدا. وللأسباب نفسها، لن تستطيع الهوية الثقافية قط تقديم أي دليـ
إرشادي موات للعيش. فكلنا ذوي هويات متعددة، وحتى إذا ما قبلت بأن لـ
هوية ثقافية رئيسة، فإنني ربما لا أرغب في الخضوع لها. وعلاوة على ذلك
قد لا يكون ذلك عمليا إلى حد كبير. ذلك أنني أعمل في السوق، وأعيش من
خلال جسدي، وأصارع لتحرير نفسي من قبضة الآخرين. وإذا ما نظرت إلى
نفسي على أنني كائن ثقافي فقط، فإني لن أسمح لنفسي إلا بمجال ضيق
للمناورة، أو لتحليل العالم الذي أجد نفسي فيه. وأخيرا، هناك اعتراض
أخلاقي على نظرية الثقافة. إذ إنها تنزع إلى جذب الانتباه بعيدا عن الأمور
التي نشترك فيها بدلا من تشجيعنا على الاتصال عبر الحدود الوطنية
والعرقية، والدينية، والإقدام على تجاوزها.



هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب مراجعة نقدية لمفهوم الثقافة في الفكر الغربي الحديث، والأمريكي المعاصر على وجه الخصوص، سعيا إلى تقييم مصداقية استخدام مفهوم الثقافة كأداة تحليلية في العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا. يتناول المؤلف تاريخ اللفظة وتطور المفهوم، ويشتمل الكتاب على بحث دقيق بشأن كيفية تشكل المفاهيم والمصطلحات، وتغير دلالاتها عبر الزمن، ومن خلال الاستخدام، منذ الرومانسية الألمانية والبريطانية، وعبر المدارس الأنثروبولوجية الأمريكية المتتالية لينتهي بعرض حجة بليغة ضد الطفرات الجديدة لما بعد الحداثة، والاحتفاء بالهوية سياسيا، واستغلال الدراسات الثقافية سياسيا.

ويجادل كوبر بأن المدارس النظرية الأنثروبولوجية تنشأ وتضمحل عاكسة التيارات الفكرية السائدة في زمنها، لذا لم تقدم الأنثروبولوجيا حتى الآن نظرية متكاملة، ذلك أنها لم تزل مرتبطة بالزمن والثقافة والظروف التاريخية والمواد المتاحة. من هنا، جاءت الدعوة إلى النظر في مفهوم الثقافة. ويخلص كوبر إلى أنه من الأجدر بالأنثروبولوجي أن يتجنب هذه اللفظة «شديدة المرجعية» كلية، ويدعوه إلى التحدث عن مقصده بوضوح، سواء أكان المعرفة، أم العقيدة، أم الفن، والتكنولوجيا، أو العادات، وحتى الأيديولوجيات، فهو يجادل بوجود إشكاليات معرفية جوهرية في مفهوم الثقافة «لا يمكن حلها من خلال الالتفاف حول مفهوم الثقافة أو من خلال تنقيح التعريفات».

وعلى الرغم من أن الكتاب لا يتناول تاريخ الفكر العربي، فإن من المهم للقارئ العربي أن يقرأ التغيرات الفكرية في سياقها التاريخي، ويقارن تأثير مدها وجزرها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فالتشابه كبير جدا، إذ يحفز كل فصل في الكتاب القارئ على التأمل في الوضع العربي المعاصر ومشاريعه الفكرية.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 234 -0

رقم الإيداع (٢٠٠٨/٠٥٥)

